BEITRÄGE ZUR HAGIOGRAPHIE IM X. JAHRHUNDERT

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE
EINER HOHEN PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT
DER UNIVERSITÄT ZU TÜBINGEN

VORGELEGT VON

LUDWIG ZOEPF
AUS TEGERNSEE

DRUCK VON B. G. TEUBNER IN LEIPZIG 1908

Gedruckt mit Genehmigung der philosophischen Fakultät
der Universität Tübingen.

Referent: Prof. Dr. W. Goetz.

15. Mai 1907.

Mit Genehmigung der philosophischen Fakultät gelangt hier nur ein Teil der Arbeit zum Abdruck; die ganze Arbeit, wie sie der philosophischen Fakultät vorlag, erscheint unter dem Titel: „Das Heiligen-Leben im X. Jahrhundert. Ein hagiographisch-kulturgeschichtlicher Beitrag", als Heft 1 der Sammlung: „Beiträge zur Kultur des Mittelalters und der Renaissance" bei B. G. Teubner, Leipzig.

HERRN

PROF. DR. W. GOETZ

IN DANKBARER VEREHRUNG

GEWIDMET.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41552713_0048

Inhalts-Verzeichnis.

Einleitung:

Plan, Grenzen und Ziel der Aufgabe 1–3

Erstes Kapitel:

Grund und Zweck des Heiligen-Lebens 3–31

1. Abschnitt: Das Heiligen-Leben ein Bedürfnis der Zeit: Der politische und kulturelle Zusammenbruch an der Wende des neunten Jahrhunderts. Fortdauer hagiographischer Arbeit 3–6

2. Abschnitt: Die Zwecke des Heiligen-Lebens: im allgemeinen: der erbauliche; im besonderen: der stilistisch-formale; der praktisch-nützliche; der partei-politische; der freundschaftliche 6–31

Zweites Kapitel:

Heiligen-Legende – Heiligen-Vita – Heiligen-Biographie 31–108

1. Abschnitt: Arbeitsweise des Hagiographen
Legende des hl. Liborius, Chrodegang, Remaclus. Das Schema; seine Dreiteilung: Der hl. Missionar; der hl. Abt oder Bischof; die hl. Jungfrau oder Frau. Anwendung des Schemas: Die Lebensbeschreibungen des hl. Cadroa und Friedrich. Das Ausschreiben und die Gemeinplätze. Typische Züge und individuelle Abweichungen: Prolog; Geburt; soziale Stellung der Eltern; Jugendzeit; Weigerung bei der Übernahme des Amtes. Der Tod. – Ergebnis 31–62

2. Abschnitt: Die Legende
Bedeutung des Wortes. Die Legende der hl. Ursula: Der Kern der Legende; die Legende „Fuit tempore pervetusto". Inhalt. Kreuzung von Sage und Legende. – Die Legende des hl. Magnus 62–73

3. Abschnitt: Etwas über Persönlichkeits-Schilderung
Aufgabe einer Lebensbeschreibung. Die Persönlichkeits-Schilderung bei Agnellus (c. 850); bei Ekkehard IV. (c. 1050) Vorstellungen über biographische Aufgaben bei den Hagiographen. Rather von Verona. Die Persönlichkeit des Bischofs Adalbero II. von Metz. Otto I. bei Widukind 73–78

4. Abschnitt: Die Vita
Die Vita des hl. Ulrich. Darstellung und Auffassung der Persönlichkeit des Heiligen 78–84

5. Abschnitt: Die Biographie
Das Charakteristische der Heiligen-Biographie. Die Biographie des hl. Bruno von Köln, Grundidee des Werkes. Ist die Arbeit Ruotgers ein Heiligen-Leben? Durchführung der Arbeit. Beurteilung. Die Biographie des hl. Johann von Gorze, Grundidee des Werkes. Ist die Arbeit des Abtes Johannes von St. Arnulf ein Heiligen-Leben? Durchführung und Beurteilung der Arbeit. Die Biographie des hl. Adalbert von Prag. Grundidee des Werkes. Durchführung und Beurteilung. – Gesamt-Ergebnis 85–108

Die Haupt-Quellen.

a) Acta Sanctorum der Bollandisten. (Kürzung: Acta SS.).

b) Analecta Bollandiana. Bruxelles 1882–1902. (Kürzung: Anal. Boll.).

c) Canisius, Lectiones antiquae; edit. Basnage 1725. (Kürzung: Lect. ant.).

d) Goldast, Scriptores rerum Alamanarum. 1730.

e) Mabillon, Acta Sanctorum Ordinis S. Benedicti. Paris 1868ff. (Kürzung: Mab.).

f) Migne, Patrologiae Cursus completus. Paris 1844ff. (Kürzung: Pat. lat.).

g) Mone, Quellensammlung für die badische Landesgeschichte. Karlsruhe 1848.

h) Monumenta Germaniae historica. (Kürzung: MG. SS.).

i) Pez, Thesaurus Anecdotorum Novissimus. Aug. 1721–1729 f.

k) Surius, De probatis Sanctorum historiis. Coloniae, edit. I u. II.

l) Velseri, Marci, opera. Norimbergae 1682.

Bezüglich der einzelnen Bände sowie der anderen Quellenwerke ist das Register der Heiligen-Leben am Schlusse der ganzen Arbeit zu vergleichen. Als Hilfsmittel dienten:

Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter. 7. Aufl. Berlin 1904. (Kürzung: GQ.).

Potthast, Bibliotheca historica, 2. Ausg. Band II. Ab. Vita.

Dahlmann-Waitz, Quellenkunde der deutschen Geschichte. 7. Aufl. Leipzig 1906.

Als häufigste Kürzungen mögen erwähnt sein: vgl. = vergleiche, c. = Kapitel, ebd. = ebenda, p. = pagina, NA. = Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde.

Einleitung.

„Unser Ausgangspunkt ist der vom einzig bleibenden und für uns möglichen Zentrum, vom duldenden, strebenden und handelnden Menschen, wie er ist und immer war und sein wird." Diese Worte Jacob Burckhardts mögen die Absicht der vorliegenden Arbeit aufzeigen.[1]) Sie deuten auch die Aufgabe an: es soll versucht werden, in den hagiographischen Werken des zehnten Jahrhunderts, dem eine Richtung der modernen Geschichtsforschung den Stempel des Typischen aufdrücken wollte,[2]) den Spuren des Individuellen nachzugehen.

Die Arbeit maßt sich nicht an, das Wort „typisch" ausmerzen zu können; dazu ist allein schon ihr Gebiet als solches zu einseitig; aber ausgehend von einem Felde, das seiner Natur nach mit anscheinend gleicher Saat bestellt ist[3]) – es handelt sich um Heilige –, darf die Arbeit eben darum die individuellen Züge gegenüber der Herrschaft des Typischen mit einer im Wesen der Hagiographie selbst liegenden größeren Berechtigung ins Feld führen. Mit den erwähnten Worten J. Burckhardts ist zugleich der Weg angedeutet: Bildet der Mensch den Mittelpunkt unserer Betrachtung, so werden unwillkürlich unsere Augen vom Mittel-

1) J. Burckhardt, Weltgeschichtliche Betrachtungen. Berlin 1895. Einleitung p. 4. 2) K. Lamprecht, Deutsche Geschichte. II. Band p. 168 ff. Berlin 1895. Dazu die Abhandlung: Was ist Kulturgeschichte? in: Deutsche Zeitschr. für Geschichtswiss. N. F. 1. 1896/97, p. 75 ff. 3) Eicken, Mittelalterliche Weltanschauung p. 650 f.: „. . . vielmehr tragen die Biographien fast durchgehends einen abstrakten typischen Charakter . . ." R. Neumann, Hugo der Heilige. Einleitung. (Progr. d. Musterschule, Frankfurt a. M. 1879.) E. Hauviller, Ulrich v. Cluny, in den Kirchengeschichtlichen Studien, herausgeg. von Knöpfler, Schrörs und Sdralek, 1896 p. 7: „Mochten sie auch die behandelten Persönlichkeiten näher gekannt haben, von den hergebrachten Wendungen und Formen lassen sie nicht ab." Günter, Legenden-Studien. Köln 1906, p. VIII: „Es gibt einen Heiligen-Typ . . ." Hippolyte Delehaye, Les légendes hagiographiques, Bruxelles 1905; Julien Havet, Lettres de Gerbert (983–997). Paris 1889. Einleitung p. XL. R. Davidsohn, Geschichte von Florenz. I. Band p. 253: „. . . so wenig vermochte man das seelische oder geistige Bild einer Persönlichkeit in Worten darzustellen, weil den Darstellenden die Gabe fehlte, Individualitäten zu erfassen."

punkt zur Peripherie des dazu gehörigen Kreises wandern. So eng sein Umfang, seine Fläche mit dem Zentrum zusammenhängen, so eng ist der Mensch mit der Zeit und ihrem Wissen verbunden. Daran ändert sich nichts, wenn, wie hier, diese drei Begriffe spezialisiert werden: Der Heilige, seine Zeit und ihr Glauben. Denn wir suchen das Individuelle im Typischen, das Menschliche im Heiligen; und wir suchen es in einer Zeit, da Wissen und Glauben noch eins waren.

Eine zeitliche und räumliche Einschränkung erwies sich als notwendig. Die räumliche findet ihre Berechtigung in den nationalen Grenzen, wie sie im Jahre 870 durch den Vertrag zu Meersen bestimmt wurden, inbegriffen der unter Ludwig dem Jüngeren (880) erfolgten Erweiterung.[1]) Die Berechtigung einer zeitlichen Einschränkung zu zeigen, bildet einen Teil der Arbeit; insofern aber Anfänge und Ausläufer der hier zu schildernden Geistesbewegung über das Jahr 900 zurück und über das Jahr 1000 hinausreichen, müssen sie in Betracht gezogen werden.

Poetische Heiligen-Leben wurden für die Ausführung selbst nicht berücksichtigt, da sie – man darf sagen fast ausnahmslos – eine lediglich formale Übertragung der Prosa-Heiligen-Leben in Verse darstellen und eines sachlichen Wertes für die vorliegende Arbeit entbehren; nur die Arbeiten Walters von Speier[2]) und der Hrotsvitha von Gandersheim[3]) mußten wiederholt in die Betrachtung gezogen werden.

Was die Arbeit im ganzen geben will, sind – abgesehen von der Sammlung des verstreuten Materials – lediglich Hinweise auf das reiche Arbeitsfeld, das die Hagiographie dem Historiker noch bietet, für die rein politische Geschichte, noch mehr für geistesgeschichtliche Forschungen. Gerade die Untersuchung über mittelalterliche hagiographische Werke dürfte manches wichtige Resultat zutage fördern, das zur gerechteren Wertung des Mittelalters gegenüber der Renaissance beiträgt und „zu einer vermehrten und immer wärmeren Anteilnahme

1) Es sei ausdrücklich darauf hingewiesen, daß infolge der notwendig gewordenen räumlichen Beschränkung auf die Hagiographie der deutschen Gebiete die griechische hagiographische Literatur nicht in den Rahmen der Arbeit gezogen werden konnte; vgl. darüber die Hinweise bei Günter, Legenden-Studien. Ferner R. Reitzenstein, Hellenistische Wundererzählungen. Leipzig 1906. Dazu: Deutsche Literaturzeitung Nr. 19, 11. Mai 1907; und H. Delehaye, Les légendes hagiographiques. Bruxelles 1905. 2) W. Harster, Waltherus Spirensis de pass. S. Christophori, Beigabe zum Jahresbericht der kgl. Studien-Anstalt. Speier 1878. 3) Hrotsvithae opera, ed. P. de Winterfeld. Berol. 1902.

am Leben des Mittelalters“[1]) führt. Dazu beizutragen ist das letzte Ziel der vorliegenden Arbeit; „si digne non valemus, olim volentibus et valentibus stili materiam praebeamus.“[2])

Erstes Kapitel.

„Als man das Jahr 900 nach der Geburt des Herrn zu schreiben begann, sah es unsäglich traurig in den deutschen Ländern aus, und mit weniger Freude hat man wohl nie ein neues Jahrhundert begrüßt.“[3]) Von allen deutschen Landen berichten die Fuldaer Annalen[4]) über Hungersnot, Seuchen unter Menschen und Tieren, über furchtbares Unwetter, über Erdbeben und unheilverkündende Himmelserscheinungen, über Krieg und Gewalttat. Das italische Fieber ergriff die meisten im Lande; ungewöhnliche Wassernot, Fehden, Pest und Hunger suchten die Gegenden schwer heim; der Hagel verwüstete die Frucht auf den Feldern. So lautet eine Aufzeichnung für das Jahr 889. Ein trübes Bild wird auf der Bischofsversammlung zu Mainz i. J. 888[5]) von der Lage des Reiches, besonders der Kirche entrollt: Wer kann ohne Tränen die Leiden des Volkes und der Frommen aufzählen? Sehet hin und schaut, welch herrliche, prächtige Bauten der Diener Gottes zerstört, verbrannt und der Erde gleich gemacht sind? Der Klerus, Bischöfe wie Priester werden verstümmelt oder zu Tode gepeinigt. Jung und alt, Mann und Frau finden im Feuer oder durch das Schwert der Feinde ihr Ende; die Mönche, jedes Trostes beraubt, irren planlos umher. Nicht genug mit der Wildheit der Heiden, die Großen des eigenen Landes rauben, sengen und morden. Mit denselben düsteren Farben schildern die Bischöfe auf dem Konzil von Trosly i. J. 909[6]) die Lage: Die Städte sind entvölkert, verwüstet und verbrannt die Klöster, die Äcker liegen brach, das Leid ist groß, „so daß wir sagen müssen: es drang das Schwert bis ins Innerste unserer Seele“. Und dieses Übel kommt nicht

1) W. Goetz, Mittelalter und Renaissance. Hist. Zeitschr. III. F. p. 30ff. 2) Vita Cadroae, Prolog. Mab., Acta Sanct. Ord. S. Bened. B. V p. 489. 3) Giesebrecht, Geschichte der deutschen Kaiserzeit I p. 164. 4) Annales Fuldenses, Schulausgabe der MG. SS. 1891, p. 92ff. bei den Jahren: 878, 880, 881, 882ff. Continuat. Ratisbon. p. 107ff. bei den Jahren: 882, 888, 889, 893, 895, 897. 5) Vgl. Hefele, Konziliengeschichte B. IV p. 545. Concil. Magont. 888. Mansi, B. XVIII p. 61ff. 6) Acta Concil. Trosl., Migne, Patrol. lat. B. 132 p. 675ff.

aus einer plötzlichen Änderung der Zeiten oder Elemente, sondern ist die Strafe für die Laster der Menschheit. Blut wächst aus dem Blute; über die ganze Welt ist Vergewaltigung gebreitet. Die Erde bringt keine Frucht mehr hervor, sondern verzehrt den empfangenen Samen.

Eine harte Zeit war gekommen; kein anderes Recht gab es als die Macht; keinen Schutz fand man außer in der Gewalt. „Der Tag würde nicht ausreichen, um alle die Not zu berichten" sagt Ruotger[1]), der Biograph Brunos von Köln. Das berüchtigte, beweinenswerte Saeculum nennt Mabillon[2]) das zehnte Jahrhundert; vom eisernen, bleiernen, dunklen Zeitalter spricht Baronius[3]). Neuere Gelehrten haben kein anderes Urteil: die Zeit der größten Unfruchtbarkeit und Finsternis in geistiger Beziehung[4]); „Unkultur und Ignoranz, Auflösung der gesellschaftlichen Bande und Roheit der Sitten sind die grell hervortretenden Züge des Lebens."[5]) Die erst aufgeblühte Kultur Karl des Großen schien für immer vom tödlichen Reife getroffen. Über die Klöster, die wie Inseln über das ganze Reich zur Hebung der Kultur verstreut waren, schlugen die vernichtenden Sturmfluten der Ungarn, der Normannen. „Die Sitze der Bildung und Gelehrsamkeit verstummten; auch wenn sie der gänzlichen Verödung entgingen, ließ doch die nagende Sorge um das stets gefährdete Dasein keine wissenschaftliche Tätigkeit aufkommen."[6]) Wie trübe die politischen Verhältnisse sich gestaltet hatten, wie das große Reich der Karolinger am Beginn des zehnten Jahrhunderts zerfiel, wie innere Gegensätze das zerstörende Werk der äußeren Feinde beschleunigen halfen, wie tief endlich die Sittlichkeit mit der zerfallenden sozialen Ordnung gesunken war, das alles tritt hervor, nennt man den Namen des damaligen unglücklichen Herrschers: Ludwig, das Kind. – Dem Reich, vordem von der Faust Karl des Großen zusammengeschmiedet, fehlte jetzt die Persönlichkeit, dessen Willen es sich fügen mußte. Das eine Jahrhundert, das die deutschen Stämme vereinigt gesehen hatte, hatte in ihnen noch nicht das Gefühl einer festen, nationalen Zusammengehörigkeit hervorgerufen; sie blieben Stämme[7]), die von der Kraft eines

1) Vita Brunonis, Schulausgabe der MG. SS. c. III p. 6. 2) Mab., Acta SS. Ord. S. B. B. V. Praefat. p. III. 3) Baronius, Annales eccles. Köln 1624 p. 649 ad a. 900: „... saeculum, quod sui asperitate ac boni sterilitate ferreum, malique exundantis deformitate plumbeum, atque inopia scriptorum appellari consuevit obscurum." 4) Prantl, Gesch. d. Logik, B. II p. 48. 5) Reuter, Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter, 1875. B. I, 2. Buch, p. 67. 6) Wattenbach, GQ. B. I, p. 350. 7) Vgl. Widukindi Res gest. Saxonicae, MG. SS. in us. schol. Hannover 1866.

fremden Willens zu einer Einheit verbunden waren. Als die Dynastie dann versagte, da trennten sich die Stämme. Wohl war eine religiöse Zusammengehörigkeit vorhanden; auch das Bewußtsein davon. Aber der christliche Glaube war kein Hindernis für die Trennung der Stämme, er leistete geradezu Vorschub: durch den Heiligen.[1])

Wie sich das politische Leben infolge des gänzlichen Versagens der Dynastie aus dem Reiche in die einzelnen Stämme flüchtete, so beschränkte sich das kirchliche Leben fast ausschließlich auf die Klöster. Bot doch selbst der römische Stuhl ein noch kläglicheres, weil schmachvolleres Bild als die weltliche Gewalt;[2]) die Träger des Priestertums hatten alles Ansehen verloren. Vom Stamme aus sollte in Zukunft die Kraft erstehen, welche dem Reiche das alte Ansehen gab; vom Kloster aus nahm jene Richtung ihren Anfang, die in dem Siege Gregors VII. gipfelte. Freilich vorerst war es um die Klöster noch schlimm bestellt; was die Heiden verschonten, das rissen die Großen des Landes an sich, die den kirchlichen Grund und Boden verwüsteten oder ihre Vasallen damit belehnten. Schutz fanden da die Mönche nur beim höchsten Herrn und am wirksamsten durch die Fürsprache des Heiligen.

Vor ihm treffen sich Volk und Mönch. Schwer lastet auf beiden die Not der Zeit, die Wut der Heiden und der Übermut der Großen. Machtlos steht man diesen Gewalten gegenüber. Nichts ist natürlicher als die Zuflucht zur einzig noch bleibenden Hilfe zu nehmen, zur überirdischen. Hatte Karl der Große durch wiederholte Kapitulare der überhand nehmenden Heiligenverehrung entgegenzuwirken gewußt[3]), so ist jetzt, wo Volk und Mönche von der Not zu einer sich immer mehr steigernden Verehrung gedrängt werden, niemand, der dem Strome ein Wehr entgegensetzt. Mönche und Volk wetteifern in der Hebung des Heiligen. Je mehr Wunder er vollbringt, desto mächtiger ist augenscheinlich seine Fürsprache bei Gott, desto größere Furcht muß er den Übeltätern einjagen. In dieser Zeit der Rechtlosigkeit findet zudem das Verlangen des Volkes nach ausgleichender Gerechtigkeit nur mehr in dem Eingreifen Gottes und der Heiligen Befriedigung; denn der Mächtige und Hohe verfällt ebenso der Strafe wie der Machtlose und Niedere.[4])

1) Ebd., Liber I c. XXXIV p. 32 ff. 2) K. Müller, Kirchengeschichte I. B., Tübingen 1905 p. 379. Nitzsch, Geschichte des deutschen Volkes I., Leipzig 1892, p. 298. 3) MG. SS. Capitularia, Tom. I. Frankfurt 794 p. 77 A. 42 und 813, p. 163 A. 7. 4) Vgl. u. a.: Vita Wiboradae Mab. V, c. XXIII p. 53. Vita Udalrici Mab. V, c. III p. 425. Vita Adalberti MG. SS. IV, c. XII p. 600.

So kommt es, daß bei dem Aufhören wissenschaftlicher (theologischer wie historischer) Tätigkeit ein Zweig geistiger Arbeit alle Stürme der Zeit überdauert, ja neue Blätter und Blüten ansetzt: das Heiligen-Leben.

Zunächst ist es geschrieben der Erbauung wegen, zum Vorbild, zum Trost und zum Schutz.[1]) Diese Tendenz steht bei allen Heiligen-Leben im Vordergrund, soweit sie nicht direkte Machwerke zur Erreichung eines rein praktischen Zweckes sind wie z. B. die Lebensbeschreibung des hl. Livin, und des hl. Magnus.[2]) Neben der Erbauung treten aber doch auch andere Motive hervor, die eine vierfache Gruppierung der Heiligen-Leben als berechtigt erscheinen lassen:

1. Das Heiligen-Leben, literarischen Zwecken dienend.
2. Das Heiligen-Leben, materiellen Zwecken dienend.
3. Das Heiligen-Leben als theologische und politische Partei-Schrift.
4. Das Heiligen-Leben als Denkmal der Freundschaft.

Das Heiligen-Leben, literarischen Zwecken dienend.

Wenn auch eine große Zahl von Klöstern den Dänen, Normannen und Ungarn zur Beute fielen[3]), wenn andrerseits bereits Walafried Strabo in seinem Prolog zur Einhards Vita Caroli den Rückgang der Studien beklagen mußte[4]), so blieben doch auch viele Klöster wenigstens vom gänzlichen Untergang verschont, ebenso verschwand nicht alles geistige Leben; allerdings beschränkte sich dieses fast lediglich auf formale Betätigung. Auf theologischem Gebiete hatten die vorhergehenden Jahrhunderte die Arbeit geleistet; für historische Werke fehlte vorerst der Stoff; die kläglichen politischen und sozialen Zustände am Ende des 9. und zu Beginn des 10. Jahrhunderts konnten niemand zur Niederschrift verlocken. Erst als unter Otto I. das Reich gefestigt ist, schreibt Widukind seine Sachsen-Geschichte, nachdem er zuvor die Siege der Streiter des höchsten Herrn, der Heiligen, gepriesen hat.[5]) In Hrotsvits

1) Vgl. u. a.: Vita Anskarii, Prolog; Vita Willehadi, Prolog z. Wunderbuch; Vita Mathildis, Prolog; Vita Brunonis, Prolog; Vita Rictrudis, Prolog; Vita Bonifatii II, Prolog etc. etc. (Ausgabe vgl. Tabelle am Schlusse der Arbeit.) 2) Vgl. Wattenbach, GQ. I. p. 430 u. 282f. und Holder Egger, Historische Aufsätze, dem Andenken an Waitz gew., p. 622–665. 3) Wattenbach, GQ. I p. 350 u. p. 449. Hauck, Kirchengesch. Deutsch. B. III p. 279f. 4) Vita Caroli, MG. SS. in us. schol. Hannover 1880. Prolog p. XX–XXI. 5) Widukindi Res gestae Saxonicae, Liber I c. I p. 3.

literarischer Tätigkeit kann man dieselbe Wendung sehen.[1]) So beschränkte sich denn die geistige Arbeit in der ersten Hälfte des 10. Jahrhunderts, sieht man von einigen dürftigen Klosterannalen ab, immer mehr und ausschließlicher auf das hagiographische Gebiet. Der Umstand, daß von streng kirchlicher Seite her die Beschäftigung mit den klassischen Studien als sündhaft bezeichnet wurde[2]), hat der hagiographischen Arbeit auch in der Folgezeit die erste Stelle gelassen.

Das rein formale, stilistische Interesse steht anfangs im Vordergrund. Man überarbeitet Heiligen-Leben aus der früheren Zeit und setzt den ganzen Fleiß in die stilistische Verbesserung. Leere Phrasen, langgesponnene erbauliche Reflexionen sind in der Regel die einzigen eigenen Zutaten. Das „Nicht-mehr-Zufriedensein" mit der Arbeit der vorangehenden Zeit macht sich geltend. Es ist nun ein eigentümliches Zusammentreffen, daß dieselbe Tendenz im selben Jahrhundert sich auch in Ostrom zeigt. Dort entwickelt Symeon Metaphrastes eine große hagiographische Tätigkeit. Über einen der Gründe und eines der Ziele seiner Arbeit klärt uns Psellos auf: „... ἔνθεντοι οἱ μὲν οὐδὲ ψιλὴν ἑκαρτέρουν τὴν τῶν ὑπομνηματισθέντων ἀνάγνωσιν, τοῖς δὲ καὶ γέλωτος ἀφορμὴ τὰ λεγόμενα ἐγνωρίζετο· καὶ τὸ τῆς συνθήκης δ' ἀναλλὲς καὶ τὸ ἀνακόλουθον τῆς ἐννοίας, καὶ τὸ τῆς λέξεως εὐτελές, ἀγλευκῆ τοῖς ἀκούουσιν ἦν καὶ ἀπηχθάνοντο μᾶλλον ἢ προσίεντο καὶ τὸ ἐπὶ τοῖς ἀναγραψαμένοις διεκωμῳδεῖτο ἡμῖν τὰ θαυμάσια τῶν τοῦ Χριστοῦ θεραπόντων ἀγωνίσματά τε καὶ τρόπαια."[3]) Damit vergleiche man den Prolog zur Lebensbeschreibung des hl. Lambert, die Stephan von Lüttich überarbeitete.[4]) Er habe bemerkt, so begründet er u. a. die Arbeit, wie beim Vorlesen des im alten Stil geschriebenen Werkes einige der Festteilnehmer, die literarisch gebildet waren, verächtlich lächelten. Daher will er die Verstöße gegen die Form gut machen und die Sprache den Bedürfnissen der Jetztzeit anpassen. Einzelne Stücke aus diesem Heiligen-Leben werden am besten die Art und Weise der Arbeit zeigen. Das Volk verlangt den hl. Lambert zum Bischof.[5]) Er weigert sich, weil er unwürdig sei; was sie wollen, könne er nicht übernehmen, seine Kräfte reichten nicht aus usf. Auf diese Einwände ruft ihm das Volk in Versen

1) Vgl. Wattenbach, GQ. I p. 370. 2) Vgl. ganz besonders: Thietmari Chronik. MG. SS. III. Liber II. c. X p. 748. Für die Cluniacenser, Sackur, Die Cluniacenser B. II p. 330. 3) Migne, Patrol. graec. B. 114 p. 192. 4) Migne, Patrol. lat. B. 132. Prolog p. 643. 5) Ebd., I. Abs. 9–11 p. 647 f.

zu: Von vornehmem Geschlechte und strahlend im Lichte Deiner Verdienste – Bist Du mit frommen Sitten geschmückt; schimmernd durch Frömmigkeit – Ragst Du unter allen hervor. Sei unser Hirte! Er weigert sich wieder; da umdrängt ihn lärmend die Menge: „Lambert, Mitbürger, berühmt durch die Fülle Deiner Werke, Du mußt unser Bischof werden; das ist Gottes Wille; so wollen es die Fürsten!" Der ganze Klerus wählt ihn; das Volk ruft ihn zum Bischof aus. Aber der allerdemütigste Mann weigert sich noch immer. Vom Höchsten bis zum Niedersten bestürmen sie ihn: „Lambert, Du darfst uns nicht länger hinhalten! Sei sicher, daß Du unser Bischof werden mußt, ob Du willst oder nicht" usf. Ebenso wird die Abschiedsszene[1]) erweitert und ausgeschmückt. Das ganze Volk begleitet unter lautem Jammer und Klagen den Verbannten. „Warum verläßt Du uns? Wer wird uns vor der List der Feinde schützen? ... Die Wölfe werden einfallen, die wildesten Feinde uns zerfleischen. Du Anker der Starken, Du Zuflucht der Schwachen, Schützer im Unglück, Zierde im Glück, Du Tröster der Armen, Retter der Waisen" usf. Bis zum Himmel tönt der Jammer. Da wendet sich der scheidende Vater mit tränenerstickter Stimme an das Volk: „Weniges nur will ich sprechen! Der Hirte wird Euch nicht fehlen" usf. – Die ganze Freude des Autors an breiter Situationsmalerei und schönen Worten spricht aus diesen Stellen.[2])

Wie man derartige Überarbeitungen als eine Art Probelektion älteren Klosterschülern übertrug, dafür bietet die Legende des hl. Christoph ein Beispiel.[3]) Walter von Speier erzählt nämlich in seinem Vorwort, wie sein Lehrer und Gönner, Bischof Balderich, ihm das Büchlein über die Geschichte des Heiligen gegeben habe mit der Ermahnung, den durch nachlässige Schreiber entstellten Inhalt zu verbessern, „... iterata styli acie e vestigio exarandam industriam injungo". – Die Lebensbeschreibung des hl. Willibald[4]) wurde im 10. Jahrhundert überarbeitet.[5]) Der Herausgeber in den Monumenten hat schon auf die Phrasen und den Schwulst dieses Werkes aufmerksam gemacht. Nur eine Stelle soll hier zur Charakteristik herausgegriffen werden. In dem alten Werke

---

1) Ebd., c. II. 15–16, p. 649f. 2) Vgl. über die Quellen des Autors: Wattenbach, GQ. I p. 423. 3) Vita Christophori, Pez, Thes. II. pars. III. Prolog p. 49f. 4) Vita Willibaldi, MG. SS. B. XV. 1. p. 86. 5) Canisius, Lect. antiq. edit. Basnage, T. III p. 16. Vgl. u. a. Vita Trudperti, Mone, Quellensammlung der badischen Geschichte, B. I p. 17, und ihre Überarbeitung vom Anfang des 10. Jahrh., die eine reine Stilübung bedeutet.

wird berichtet, daß der Heilige in Jerusalem das Augenlicht verloren hatte; als er nach zwei Monaten wieder dorthin gekommen und die Kreuzkirche betrat, „da wurden seine Augen geöffnet; er bekam wieder die Sehkraft". Die Überarbeitung dagegen vergleicht den erblindeten Heiligen in seinem Unglück mit Abraham, Job und Tobias. Willibald besucht dann „nur körperlich, nicht geistig blind" die heiligen Orte im Lande; nach Jerusalem zurückgekehrt, betritt er die Kreuzeskirche und, siehe! es ist wunderbar zu sagen „illico lux olim amissa taetras discentiens tenebras, micuit in patulo, roseumque jubar radicos a se igni vomos nitendo demittens, futuri pontificis soles implevit et densae noctis horrore fugato, praeclari luminis diem extendit". – Neben solchen phrasenhaften Ausschmückungen treten inhaltliche Erweiterungen bei Überarbeitungen nicht selten hervor. Bischof Rather von Verona hat an die Brüder des Klosters Lobbes die Lebensbeschreibung des hl. Ursmarus gesandt[1]), in der Absicht, sich damit im genannten Kloster eine freundliche Aufnahme zu verschaffen. Er habe, so führt er im Prolog aus[2]), neulich beim Bischof von Cumae ein Buch gefunden, dessen Inhalt wertvoller sei als Gold und Edelsteine: die Lebensbeschreibung des hl. Ursmarus. Aber das Buch sei derartig geschrieben, daß die Entscheidung schwer falle, ob die Fehler von der Unfähigkeit des Verfassers oder des Abschreibers herstammen. Da Sprache und Form des Werkes das Gefühl der Gegenwart nur beleidigen würden, so habe er versucht, das Werk zu glätten. – Hier möge nur eine inhaltliche Erweiterung angeführt werden. Eine Nonne wird vom Satan besessen.[3]) Er läßt sich weder durch Schelten noch durch Gebete vertreiben. „Ich werde nicht aus ihr fahren, außer Ursmarus kommt und vertreibt mich." Nun ist Rather als Autor in einer sehr schwierigen Lage, wie er meint. Bekanntlich lügt der Teufel vom Anbeginn; alles, was er sagt, ist unwahr. Ursmarus könnte ihn also gar nicht austreiben. Aber diese Worte hat der Satan nicht aus sich selbst ausgerufen, sondern Gott hat ihn dazu gezwungen. Der Beweis für diese Ansicht wird dann in Länge und Breite aus der hl. Schrift erbracht. – Man sieht, wie hier zur sprachlichen Anpassung an die Forderung der Zeit das Wohlgefallen an der Spekulation getreten ist.

Die Lebensbeschreibung des hl. Pirmin[4]) wurde um das Jahr 1000

1) Vita Ursmari, Surius, Vitae SS. 18. April. II p. 766ff. Ausgabe: Köln, 1578. 2) Ebd., Prolog p. 766/67. 3) Ebd., c. IV p. 768/69. 4) Vita Pirminii, MG. SS. XV_1 p. 17ff.

überarbeitet[1]); jedes Kapitel dieser zweiten Redaktion bringt ausschmückende Erweiterungen. Die kurzen, indirekten Reden werden durch lange direkte ersetzt. Wenn es in dem alten Werke heißt[2]), der Heilige ließ ein schönes Kloster bauen und segnete es, ... so führt der jüngere Hagiograph aus[3]): „Tum fidelium devotione sibi alacriter opitulante, pulcherrimum construxit cenobium, ubi seculo huic renuntiantes Deoque se ex integro mancipantes commodissimis uterentur habitaculis. Mutata sunt ergo in brevi prava in directa, inculta in amoena, feda in speciosa; et quo prius fiebat venatio animalium ad delicias transitorii luxus praebendorum, ibi felici captura postea trahebantur animae caelestis convivii dapibus saturandae." Fromme Betrachtungen werden gerne eingeschoben, wie: „Du herrlicher Priester, bei Deiner Ankunft wird alles Tote lebendig, das Trockne grünt und blüht; durch reiche Fruchtbarkeit wird die Erde schwer"[4]) usf. — An andrer Stelle wird nur wenig, aber doch bezeichnend geändert. In der alten Erzählung wird kurz berichtet: der Heilige kam einige Tage früher nach Rom als sein Freund.[5]) Dem jüngeren Verfasser ist das zu wenig und so erzählt er: Der Heilige, angestachelt von seinem übergroßen frommen Eifer, drängte in heißer Glut, das Werk des Herrn, das begonnen war, zu vollenden. So eilte er zu den Schwellen der Apostel und kam lange vor dem Freunde in die Stadt Rom.[6]) Die erste Arbeit bringt das Wunder der Ölvermehrung bei der Firmung mit dem Danke des Heiligen, der bis zum Abend sein Werk fortsetzt und das freudig bewegte Volk dann nach Hause entläßt.[7]) Der jüngere Autor erzählt das Wunder ebenfalls ohne übertreibende Ausschmückung[8]); aber das Volk mußte doch mehr Freude und Staunen über das Wunder zeigen. So bringt er denn auch einen langen Erguß darüber; der Jubel, der das Volk bei dem Wunder ergriff, läßt sich nicht beschreiben. Aus den Tiefen der Herzen kamen die Laute der Freude hervor; die Menschen wußten nicht, durch welche Bewegungen des Körpers sie ihren Jubel ausdrücken konnten usf. — Zuletzt sei noch ein Beispiel für den Einfluß der klassischen Literatur auf das Heiligen-Leben erwähnt: Der Lebensbeschreibung des hl. Remaclus[9]) geht ein Brief Notkers von Lüttich an Abt Werinfried voraus;

---

1) Vita Pirminii, Acta SS. 2. Nov. p. 34ff. 2) Vita I. MG. SS. XV_1 c. VI. p. 27. 3) Vita II. Acta SS. 2. Nov. c. X p. 39. 4) Vita II. Ebd., c. VI. p. 37. 5) Vita I. MG. SS. XV_1 c. IV. p. 23. 6) Vita II. Acta SS. 2. Nov. c. IV.p. 37. 7) Vita I. MG. SS. XV_1 c. VII. p. 27. 8) Vita II. Acta SS. 2. Nov. c. X p. 41. 9) Vita Remacli, Migne, Patrol. lat. B. 139 p. 1147.

der Bischof dankt für Übersendung der alten Vita, die in Anbetracht der Größe des Heiligen allzu kurz abgefaßt gewesen sei; man habe das Buch über den gemeinsamen Patron abgeschrieben, und wie Werinfried wünschte „. . . verum aliquando lepidius mandarem poliri." Der Schluß der Rede, die der sterbende Heilige an die Seinen hält, dürfte für diese Art des „poliri" charakteristisch sein. Die alte Vorlage[1]) schildert den Tod des hl. Remaclus mit wenigen Worten: Der Heilige sagte den Seinen Lebwohl und empfahl sie Gott. Die Überarbeitung[2]) aber bringt eine lange Rede, ausgeschmückt mit Zitaten aus Cicero, Lucrez und Horaz. Die letzten Sätze davon sind überhaupt nur eine Nebeneinanderstellung von Zitaten: „Solange wir Zeit haben, lasset uns Gutes tun![3]) Der Tod ist die Grenze aller Dinge.[4]) Keinem ist immerwährender Gebrauch gegeben; und ein Erbe kommt über den andern wie die Woge über die Woge.[5]) Staub und Schatten sind wir.[6]) Omnes una manet mors, et calcanda semel via lethi."[7]) — Die heilige Schrift und die alten heidnischen Dichter leihen hier dem Hagiographen die Worte zur Ausschmückung der Rede eines Heiligen, der in der Zeit der Merovinger lebte. — Mit dieser stilistischen Verirrung verwandt scheinen Ausdrücke und Bilder zu sein, die der Vorstellung des christlichen Glaubens widersprechen; sie tauchen mit besonderer Vorliebe in den Heiligen-Leben des 10. Jahrhunderts auf. So fleht Trudpert mit innigen Bitten zum „höchsten Donnerer"[8]); Helindrude nennt Cordula ehrfürchtig: Tochter, dem Geschlechte des „summi Tonantis" entsprossen.[9]) Die hl. Gertrud streckt die Hand aus dem Sarge, auf Befehl des „höchsten Donnerers", um die Schenkungsurkunde zu empfangen.[10]) Der hl. Hildulf[11]) betritt „bekränzt das himmlische Kapitol". Der Verfasser des Panegyrikos auf Maurinus nennt die Heiligen die „Konsuln" des himmlischen Reiches.[12]) Ruotger läßt in seiner Biographie des hl. Bruno Ludolf durch die „Erinyen" zur bösen Tat angestachelt werden.[13]) Ein andermal nimmt der Hagiograph

1) Vita Remacli, Acta SS. 3. Sept. c. II. 16. p. 695. 2) Migne, Patrol. lat. B. 139. c. XXI p. 1166. 3) Galater VI. 10. 4) Horaz (Ausgabe A. Kießling), Epist. I, 16. Vers 79. 5) Horaz, Epist. Liber II, 2. Vers 175/176. p. 215. 6) Horaz, Carm. Liber IV, 7. Vers 16. p. 348. 7) Horaz, Carm. Liber I, 28. Vers 15/16. p. 119. 8) Vita Trudperti, Mone I, II. Red. „summum . . . tonantem" c. V p. 23; die I. V. hat ein „deum". 9) Vita Ursulae, Anal. Boll. III, c. XIX p. 18/19. 10) Vita Berlendis. Migne, B. 139, c. VI p. 1105. 11) Vita Hildulfi, Acta. SS. 11. Juli III, c. XVI p. 224. 12) Vgl. Translatio S. Maurini, Mab. V. Prolog p. 336. 13) Vita Brunonis, Schulausgabe der MG. SS. c. XIX p. 19.

Vergleiche aus der Antike; die hl. Richtrudis lebt in dem „klösterlichen Gymnasion", wo sie das „Stadion des Lebens" durcheilt und gegen die List des Teufels kämpft, nach Sitte der Ringkämpfer gesalbt mit dem Öle der göttlichen Gnade, so daß der Satan sie nicht fassen kann.[1]) — Man darf vielleicht derartige Ausdrücke und Bilder jener Freude an stilistisch-formaler Arbeit zugute rechnen, die mit dem 10. Jahrhundert bei den hagiographischen Werken in besonderem Maße hervortritt. Die wenigen Beispiele zeigten, wie stark die Liebe zur Phrase, zu breiter Situationsmalerei um sich greift; ferner wie neben theologischer Spekulation das Zeigen der eigenen Gelehrsamkeit und Belesenheit sich in den Vordergrund drängt. Zugleich konnte man sehen, daß das „Anwachsen" der „Legende" nicht immer mit Notwendigkeit in das Wunderbare gehen muß; vielmehr tritt eine Art Paraphrase über die einfache ältere Vorlage uns häufig entgegen. Überarbeitungen aus formalen Rücksichten wurden auch in der Hagiographie der früheren Jahrhunderte ausgeführt, doch hat sich erst im 10. Säculum durch die Fülle dieser stilistischen Arbeiten eine solche Übung und Gewandtheit entwickelt, daß die kommende Zeit keine Schwierigkeit mehr hatte, spärliche Nachrichten zu einem langen Lebensbericht auszumalen[2]) oder auch schlankweg ein solches Leben zu erfinden.[3])

Das Heiligen-Leben, materiellen Zwecken dienend.

Als unter der Herrschaft der sächsischen Kaiser die zerstörten und verödeten Klöster allenthalben zu neuem Leben erweckt wurden, da wollte man im neu erstandenen Kloster wohl bald dessen Geschichte und die seines Patrones. Nun waren die Bücher in der schlimmen Zeit vernichtet oder verschleppt worden; sagt doch der Verfasser der Legende des hl. Gongolf[4]): Ein jeder dachte mehr daran, wie er bei der nahenden Gefahr das Leben retten könnte, als daß er sich Mühe gegeben hätte, für die Erhaltung der Bücher zu sorgen. Die Menschen, so klagt er, sind in diesen unglückseligen Zeiten, da Klöster und Kirchen verwüstet wurden und alles ins Verderben kam, dahin und dorthin geflohen, und niemand dachte an die Rettung der Archive. In solchen Fällen —

1) Vita Rictrudis, Migne, Patrol. lat. B. 132, c. XII p. 839. Vgl. Vita Apri, Acta SS. 15. Sept. Prolog p. 66. 2) Vgl. u. a.: Vita Chrodegangi. Passio Friderici. [Ausgabe vgl. Tabelle.] 3) Vita Mansueti; Vita Livini. [Ausgabe vgl. Tabelle.] 4) Vita Gongolfi, Acta SS. 11. Mai, p. 644 f. Prolog.

sie waren äußerst zahlreich — sah sich der Hagiograph lediglich auf Volks- und Kloster-Tradition angewiesen und auf die eigne Belesenheit in hagiographischen Werken. Eine Reihe von Heiligen-Leben entstanden so aus der „Asche“.[1]) Bei der Restauration eines Klosters oder bei Grundaushebungen für Neubauten stieß man dann und wann auf tiefgelegte Särge und nun galt es für diese Heiligen — denn es konnten nur solche sein — eine Lebensbeschreibung zu verfassen.[2]) Ganz besonders kam es darauf an, neben dem hohen Alter des Klosters oder Bischofsitzes die von alters her vermeintlich oder tatsächlich dem Kloster gehörigen Besitzungen mit dem hl. Stifter in direkte Verbindung zu bringen und womöglich die Immunität des Klosters als seit seiner Gründung bestehend nachzuweisen. Mehr oder minder stark hervortretend läßt sich eine derartige Nützlichkeits-Tendenz bei der überwiegenden Anzahl von Heiligen-Leben feststellen.[3]) Man hat auf diesen Zusammenhang schon früher hingewiesen[4]); in der Jetztzeit ist es besonders B. Krusch[5]), der diese Tendenz der Heiligen-Leben nach der mala fide bloßgelegt hat. „Wir stehen jetzt vor der prinzipiellen Frage, ob die Hagiographie zur Begründung von Rechtsansprüchen der Stifter und Klöster mißbraucht worden ist und also die Legendenschreiber zum Teil eminent praktische Zwecke verfolgen.“ Setzt man für „mißbrauchen“ ein „gebrauchen“, so kann man die Frage in vollem Umfange dahin beantworten: Rechtsfragen, kirchlicher wie weltlicher Art, wurden mit Absicht in die überwiegende Anzahl von Heiligen-Leben gezogen, ja man schrieb Heiligen-Leben, die in erster Linie einen rechtlichen Zweck im Auge hatten.

Ob es sich dabei um einen Mißbrauch, also um absichtliche Fälschung von Tatsachen handelt, wird, einige Fälle ausgenommen[6]), schwer zu entscheiden sein. Wo der Boden, wie im zehnten Jahrhundert, herrenlos geworden oder mit Gewalt den rechtmäßigen Besitzern entrissen war, da mußte, noch dazu bei einer mehr nach augenblicklichen praktischen

1) Vgl. z. B. die Legenden über Eucharius, Hildulf, Fridericus, Gongolf, Landoald, Fridolin. [Ausgabe vgl. Tabelle und unten p. 14f.] 2) Vgl. Elevat. S. Maurini, Celsi. [Ausgabe vgl. Tabelle.] 3) Um nur einige zu nennen: Vita Otmari; Vita Sturmi; Vita Corbiniani; Vita Pirminii; Vita Trudperti; Vita Arbogasti; Vita Fridolini; Vita Florentini; Vita Remacli; Vita Bernwardi; Vita Godehardi; Vita Wolfgangi; Vita Bonifatii (Otloh); Vita Mainulfi; Vita Livini. [Ausgabe vgl. Tabelle und die Ausführung p. 18ff.] 4) Vgl. dazu: Rettberg, Kirchengeschichte Deutschl. B. I u. II. Ebenso Friedrich, Kirchengesch. Deutschl. B. I u. II. 5) B. Krusch, Zur Eptodius- und Eparchius-Legende. N. A. XXV p. 128ff. u. p. 144ff. 6) Vgl. die eben erwähnte Arbeit B. Kruschs im N. A. XXV.

Bedürfnissen als rechtlichen Prinzipien vor sich gehenden Entwicklung, die Grenze zwischen vermeintlichem und tatsächlichem Recht wohl oft zusammenfallen. Dazu kam noch das Bestreben, den Besitz und das Ansehen der Kirche und des Klosters zu heben, wozu die Autorität des Heiligen am förderlichsten schien, ob es sich nun darum handelte, die Rechtlichkeit des Besitzes für vergangene Zeit zu beweisen oder Sicherheit des Besitzes für die Gegenwart und Zukunft zu erlangen.

Vor allem galt es, um jeden Zweifel zu nehmen, für das Heiligen-Leben selbst das „entsprechende" Alter nachzuweisen. Hincmar von Reims erzählt in seiner Vorrede, daß der alte Codex mit der Lebensbeschreibung des hl. Remigius durch Feuchtigkeit, Mäuse und Verwendung der Blätter zum Einhüllen von Denaren zugrunde gegangen sei; das habe er von alten Männern erfahren, die diese Kunde ihrerseits von ihren Vorfahren überkommen hatten. Damit war das Vorhandensein einer alten Vita dargetan.[1]) Die Hagiographie des zehnten Jahrhunderts verwandte dieses Mittel für den Altersnachweis ihrer Werke mit Vorliebe. Ein alter Mann hat dem Verfasser der Legende des hl. Friderich das Grab dieses Heiligen gezeigt und dabei die Lebensgeschichte erzählt.[2]) Das wäre nur mündliche Tradition; daher wird noch hinzugefügt, daß das Buch über das Leben des Heiligen beim letzten Dänen-Einfall verbrannt sei. Ganz ähnlich wird die Legende des hl. Landoald möglichst dessen Lebenszeit nahe gebracht.[3]) Der alte Priester Sarabert kann sich noch an ein altes Buch erinnern, das die Lebensbeschreibung des Heiligen enthielt; es war aber völlig vom Wachse übertropft gewesen; zuletzt sei das Buch beim Einfall der Ungarn verbrannt. Sarabert selbst erinnerte sich natürlich an den Inhalt, der dadurch über einen Zweifel erhaben war. Der Verfasser der Legende des hl. Hildulf beruft sich ebenfalls auf ein Buch, das einst von Zeitgenossen des Heiligen geschrieben war;[4]) es war ein „dickes" Buch, aber so vom Alter mitgenommen, daß man nur mit Mühe und Not etwas entziffern konnte. Ähnliches erzählt die Translatio des hl. Magnus.[5]) Bischof Lanto von Augsburg hatte i. J. 850 bei der Reliquienerhebung des Heiligen im Sarge ein ganz vermodertes Buch gefunden; wenige Blätter waren noch heil; sie wurden Ermenrich von Ellwangen gegeben, daß er sie durchlese und ergänze. Balter, der

1) Krusch, N. A. B. XX p. 513. 2) Passio Friderici, MG. SS. XV_1 p. 342. 3) Vita Landoaldi, MG. SS. XV_2 c. IX p. 603. 4) Vita Hildulphi, Acta SS. 11. Sept. c. XVII p. 224. 5) Transl. Magni, MG. SS. IV p. 425.

Verfasser der Legende des hl. Fridolin[1]), erzählt weitläufig, wie er aus Not sein armes Kloster Säkkingen verlassen habe und auf der Wanderschaft in das Kloster Heller an der Mosel gekommen sei. Man habe ihm dort ein Buch mit den Viten Fridolins und Hilarius gezeigt. Da bei der Verwüstung Säkkingens durch die Ungarn mit den übrigen Büchern auch die Vita Fridolins vernichtet worden war, so hätte Balter gerne das Buch mitgenommen; dies wurde aber nicht erlaubt und so lernte er, da Pergament und Tinte fehlten, die Vita auswendig. Der Verfasser der Legende des hl. Eucharius hat die Kunde über die Schicksale des Heiligen einigen zerstreuten Blättern entnommen, die aus der Asche der zerstörten Stadt Trier gezogen worden waren.[2]) Man sieht, es sind eng verwandte Motive und sie zeigen sich gerade bei Heiligen-Leben, die so, wie sie überliefert sind, der historischen Kritik nicht standhalten. Dagegen muß man wieder in Betracht ziehen, daß durch die politischen Verhältnisse zu Beginn des zehnten Jahrhunderts die schriftliche wie mündliche Tradition tatsächlich vielfach unterbrochen war; so klagt z. B. Hucbald im Prolog zur Vita Rictrudis,[3]) daß er sich lange geweigert habe, das Leben der Heiligen zu beschreiben; sein geringes Wissen habe ihn abgehalten und der Umstand, daß weder eine ausreichende schriftliche noch mündliche Tradition über die Heilige vorhanden sei; durch die Normanneneinfälle war eben alles zerstört worden. Ein Hagiograph konnte da leicht in Versuchung kommen, auf eigene Hand die unterbrochene Tradition wieder anzuknüpfen.[4])

Das hohe Alter der Bischofsitze nachzuweisen, dazu diente ebenfalls die Hagiographie. Die Zeit, da sich die Legende von Eucharius und seinen Gefährten: Valerius und Maternus vollständig ausgebildet hatte, darf man in den Anfang des zehnten Jahrhunderts setzen.[5]) Die Martyrologien, von Hieronymus abhängig[6]), erwähnen nur den Valerius als Bischof von Trier.[7]) Die um Beda sich gruppierenden Martyrologien übergehen die Namen oder bringen Eucharius als Bischof von Trier.[8]) Das Martyrologium[9]) des Wandalbert zu Prüm (c. 850) nennt nur den

1) Vita Fridolini, bei Mone, Quellensammlung I. Prolog p. 4 (Text der Quellensammlung). 2) Vita Eucharii, Acta SS. 29. Jan. II, c. XXV p. 922. 3) Vita Rictrudis, Migne, Patrol. lat. B. 132. Prolog p. 829. 4) Vgl. dazu c. V dieser Arbeit u. 5) Vgl. Rettberg, Kirchengeschichte B. I p. 73; ebenso Friedrich, Kirchengeschichte B. I p. 86 ff. 6) Vgl. dazu allgemein: Achelis, Die Martyrologien. 7) Acta SS. mens. Juni. B. VI p. 6 ff. 8) Acta SS. mens. März. B. II p. 5 ff. 9) Martyrol. Wandalberti bei Dümmler, Poetae Lat. aevi Carol. II p. 579 („Tunc et Valerio Treviri pro presule gaudent").

Valerius als Bischof von Trier, während bei Lupus von Ferrieres[1]) (839) und Hraban (842–854) die drei Bischöfe mitsammen auftreten.[2]) Ado von Vienne (859–874) weiß dann bereits[3]), daß Valerius ein Schüler des Petrus ist, eine Nachricht, die in das Martyrolog Notkers (896) übergeht.[4]) Dieses Verhältnis wird in unserer Legende auf alle drei Bischöfe übertragen, eine Ansicht, die seinerseits Heriger von Lobbes (990–1007) in seiner Geschichte des Lütticher Bistums verwertet.[5]) Als terminus ante quem ergibt sich also c. 1000; als terminus post quem dient einerseits die Angabe bei Notker (896; gest. 912), der nur von der Apostolität des Valerius weiß; andererseits die Angabe im Prolog der Legende über die Auffindung der Blätter im verwüsteten Trier, zu welcher Anknüpfung der Einfall der Normannen i. J. 883 in Frage kommen dürfte.[6]) Die Tendenz der Legende tritt klar zutage; man will den Bischofsitz in direkten Zusammenhang mit Rom bringen, mit Petrus selbst. Diese Verbindung wird in der Legende noch deutlich hervorgehoben:[7]) Eucharius schließt nämlich seine Rede an die Bewohner von Trier mit den Worten: Die Völker zu lehren schickte Jesus seine Jünger aus; von ihnen predigt Petrus zur Zeit in Rom; „und von Petrus sind wir zu Euch gesandt!" – Es ist natürlich, daß andere Bischofsitze nicht zurückbleiben wollen. So verfaßt Adso das Leben des hl. Mansuetus für Gerhard, den Bischof von Toul (963–994).[8]) Das Werk ist „fabelhaft" und voll Widersprüche, wie der kurz wiedergegebene Inhalt zeigen wird: Mansuetus, aus vornehmer schottischer Familie, schon in der Jugend Christ und ein Muster aller Tugenden, zieht nach Rom, um Schüler des hl. Petrus zu werden. Dieser sendet ihn mit Maternus, Clemens und anderen nach Gallien, das Evangelium zu predigen. Um Toul hervorzuheben, läßt Adso Mansuetus durch Petrus zuvor noch zum Bischof weihen, weil er in Mansuetus die höhere Würde und Gnade Gottes erkannt hat[9]) [sic!]. In Toul angekommen verweigert der heidnische Herrscher dem Heiligen den Auf-

1) Vita Maximini, Migne, B. 119 c. VIII. 285 p. 676. 2) Martyrol. Hrab. Maur. Canisius VI p. 687–758. 3) Martyrol. Ado., Migne, B. 123, p. 224. a. q. kal. Febr. „Eodem die Treviri, depositio beati Valerii episcopi, discipuli sancti Petri apostoli". 4) Martyrol. Notk., Migne, B. 131, p. 1041; IV. kal. Febr. 5) Gesta episc. Leodiensium, MG. SS. VII p. 134. 6) Friedrich, Kirchengeschichte B. I p. 94 macht dagegen auf das Jahr 954/55 aufmerksam. 7) Vita Eucharii, Acta SS. 29. Jan. II, c. II_{12} p. 920. 8) Vita Mansueti, Migne, B. 137, p. 619. Vgl. über Adsos hagiographische Tätigkeit: Wattenbach, GQ. I, p. 421 ff. – Ebert, Allgem. Gesch. der Literat. des Mittelalters i. Abendland. B. III, p. 474 ff. 9) Ebd., c. IV p. 623.

enthalt; die Königin aber, die erfahren, daß Mansuetus von Petrus gesandt, ist ihm gewogen[1]); nur die Furcht vor dem Gemahl hält sie ab, die Taufe zu nehmen. Da fügt es sich, daß der Kronprinz, als er von der Stadtmauer einem Feste zusieht, in die Mosel stürzt und ertrinkt.[2]) Auf eine Vision der Königin hin wird Mansuetus um Hilfe gebeten; man findet aber den Heiligen erst nach drei Tagen; er betet am Ufer des Flusses; die Wellen tragen daraufhin den toten Knaben ans Ufer; der Heilige erweckt ihn zum Leben.[3]) Ungeheurer Jubel; der König und sein Volk bekehren sich; wer nicht zur neuen Lehre sich bekennen will, muß auswandern. Mansuetus wird zum Bischof von Toul ausgerufen.[4]) Als solcher baut er seinem Lehrer, dem hl. Petrus, der unter Nero und Agrippina auf Anstiften des Zauberers Simon gekreuzigt worden ist, eine Kirche. — Segensreiches Wirken und frommer Tod des Heiligen.[5])

Schon diese ganz kurze Inhaltsangabe kennzeichnet die Legende; Adso verfolgte nur den einen Zweck, Toul als apostolische Gründung hinzustellen. — Dieselbe Tendenz herrscht in der Legende des hl. Patiens.[6]) Metz führte seine Gründung als Bischofsitz durch den schon erwähnten Clemens auf Petrus zurück. Eine spätere Zeit scheint mit einem apostolischen Bischof nicht mehr zufrieden gewesen zu sein, es gesellt sich als zweiter Apostelschüler Patiens hinzu. In Kleinasien war der Heilige durch Johannes für die Nachfolge Christi gewonnen worden. Als der Apostel seine Schüler aussendet, ruft er seinen Liebling [sic!] Patiens heimlich zu sich und eröffnet ihm seine Bestimmung für Metz.[7]) Der Schmerz des Patiens über die Trennung wird gemildert, als ihm Johannes zum Andenken einen Zahn mitgibt, den er sich ohne Schmerz zu empfinden auszieht.[8]) Nach einer Ermahnung an Patiens: ohne „patientia" könne der Same der Lehre Christi nicht aufgehen[9]), macht sich der Heilige auf die Reise, findet richtig den Weg und versteht nach der Ankunft in Metz auch sofort die Sprache der Barbaren.[10]) Petrus selbst ist mit der Tätigkeit des hl. Patiens völlig einverstanden; denn Johannes hat auf eine Vision des Apostelfürsten hin seinen Schüler Patiens nach Metz gesandt, da die Abgesandten des Petrus schon gestorben waren.[11]) Man sieht, wie der Hagiograph den Vorrang des Metzer Bischofsitzes hervorzuheben

1) Ebd., c. V p. 623/24. 2) Ebd., c. VII p. 626. 3) Ebd., c. VIII u. IX p. 626. 4) Ebd., c. X u. XI p. 628. 5) Ebd., c. XII—XIII p. 630. 6) Vita Patientis, Acta SS., 8. Jan. p. 469 f. Vgl. dazu: Rettberg, Kirchengesch. B. I p. 92. 7) Vita Patientis, c. IV p. 469. 8) Ebd., c. V p. 469. 9) Ebd., c. VI p. 469. 10) Ebd., c. VII p. 470. 11) Ebd., c. VIII p. 470.

weiß: Patiens ist Liebling des Johannes, der ihm die kostbarste „Reliquie" gibt, die über jeden Zweifel erhaben ist; Patiens steht aber auch in Verbindung mit Petrus, dem Bischof von Rom, infolge der Vision. Es ist charakteristisch, wie der Hagiograph, um seinen Zweck zu erreichen, gewagtere Verkettungen eingehen muß, wie er event. Einwürfen von vorneherein begegnet: die Bestimmung des Platzes wird motiviert durch den Vergleich mit dem delphischen Orakel[1]) und durch die Vision, die zugleich die Verbindung zwischen Patiens-Clemens-Petrus herstellt; der Heilige kommt zwar aus dem Orient, aber durch ein Wunder („Mirare!") versteht er sofort die Sprache der Metzer Bürger. Über die Tendenz dieses Werkes kann kein Zweifel sein, um so mehr als Paulus Diaconus in seiner Bistumsgeschichte von Patiens nur den Namen weiß und ihn lediglich als vierten Bischof von Metz bezeichnet.[2])

Es erübrigt noch, auf die Stellung des Heiligen-Lebens zu Rechts-[Besitztums-]Fragen etwas näher einzugehen. Im neunten und zehnten Jahrhundert hatte die Privaturkunde praktisch ihre frühere prozessuale Beweiskraft verloren.[3]) Die Ursachen waren bei den einzelnen Stämmen teilweise verschieden; die Anfertigung der Urkunde durch Privatpersonen sowie die Unkenntnis der Laienwelt in der lateinischen Sprache und Schrift mögen allenthalben dazu beigetragen haben. Die eidliche Aussage event. die Entscheidung durch den Zweikampf traten wieder in den Vordergrund. Für die Kirche aber, die z. B. auf alamanischem Gebiete zur Beurkundung ihres Besitzes verpflichtet gewesen war, bedeutete der Vorweis einer Urkunde immer noch einen Vorteil, insofern das Schelten dieses Schriftstückes auch in der hier behandelten Zeit für den Kläger bedenkliche Folgen haben konnte.[4]) Die Kirche konnte ihren Besitz weder mit dem Schwerte stützen, noch für länger vergangene Fälle — um solche handelt es sich gerade bei der Restauration der Klöster —

1) „Si enim Delphicus furor cogebat ignorata prius designare loca pugnarum vel casuum sancto Spiritu pleno nomina locorum divino aptorum servitio cur celarentur"? Ebd., c. IV p. 469. — Vgl. dazu p. 11f. dieser Arbeit. 2) Paulus Diaconus, Gesta episcop. Metten., MG. SS. II p. 260–270, ad hoc p. 262. — Dieser Umstand war einer der Gründe für die Bestimmung der Abfassungszeit der Legende des hl. Patiens; während Paulus Diaconus von Clemens von Metz bereits die legendaren Details berichtet, bringt er über Patiens nur das oben Erwähnte. 3) Vgl. Posse, Die Lehre von den Privat-Urk. Leipzig 1887. — II. Teil: Diplomatik p. 62. Ferner: Breßlau, Handbuch der Urkunden-Lehre 1887 p. 476 ff. u. p. 500. 4) Quellen zur Schweizer Geschichte, Basel 1883, B. III p. 174.

Zeugen aufbringen; aber sie konnte der Urkunde eine höhere Beweiskraft geben, durch den Heiligen. — Th. v. Sickel hat die Motive der Legende des hl. Gallus aufgedeckt[1]): der Nachweis der Immunität des Klosters gegenüber dem Bistum Konstanz war das Hauptziel des Hagiographen gewesen. König Sigibert hat dem hl. Gallus, der die Braut des Herrschers vom Dämon geheilt, den Schutzbrief ausgestellt für die Niederlassung; ihre Selbständigkeit ist, wie Walafried Strabo noch ausdrücklich hervorhebt, auch von König Pipin anerkannt worden.[2]) Tatsächlich aber bestand bis z. J. 818 eine rechtliche Abhängigkeit des Klosters von Konstanz.[3]) Im engsten Zusammenhang und völliger Abhängigkeit zur Legende des St. Gallus steht nun die des hl. Magnus. Sie verfolgt den gleichen Zweck und tut es ohne Scheu fast mit den gleichen Worten und teilweise mit den gleichen handelnden Personen trotz des dadurch entstehenden Anachronismus, daß Menschen aus der Mitte des siebenten Jahrhunderts mit solchen aus der Mitte des achten Jahrhunderts zusammen auftreten.[4]) Der hl. Magnus hatte in Füssen eine Zelle errichtet. Bischof Wicterp von Augsburg erholt von König Pipin für die neue Niederlassung den Schutz des Herrschers. Dieser stellt auf die Darlegung Wicterps, Karlmanns und Gunzos — dieser tritt in der Legende des St. Gallus auf, also im siebenten Jahrhundert — den Schutzbrief aus und erteilt der Zelle, wie in der Legende des St. Gallus, gewisse Einkünfte.[5]) In diesem Werke tritt die rein rechtliche Tendenz völlig in den Vordergrund und zwar mit gänzlicher Außerachtlassung geschichtlicher Möglichkeit; die Tendenz der Erbauung ist in den Hintergrund gedrängt. Besitztums-Interessen sind in erster Linie auch für die Legenden des hl. Arbogast[6]) und Florentin[7]) maßgebend. Der einzige Sohn König Dagoberts wird auf der Jagd von einem Eber getötet. Ungeheure Trauer im ganzen Land. Auf eine Vision hin wird Arbogast um Hilfe gerufen und erweckt durch Gebet den Toten. Der König bietet dem Heiligen alle

1) Th. Sickel, St. Gallen unter den ersten Karol., in Mitt. zur vaterl. Gesch. IV. 1865. Dazu: B. Krusch, N. A., B. XXV p. 146 ff. 2) Vita Galli bei Goldast, Script. rer. Al. B. I, c. XI u. c. XII p. 166/167. 3) Simson, Jahrbücher unter Ludwig d. Frommen p. 64. Hier die Verweise auf Sickels Arbeit. 4) Vita Magni bei Goldast, Script. rer. Al. B. I p. 314. 5) Vgl. die Ausführungen im Abschnitt: „Legende" dieser Arbeit, c. II. 6) Vita Arbogasti, Acta SS. 21. Juli V, 168 f. 7) Vita Florentini, Surius, Vitae SS. 7. Nov. VI p. 147 f. Vgl. zu den beiden Legenden Rettberg, Kirchengesch. B. II p. 63 f. u. 65 f; Friedrich, Kirchengesch. B. II p. 506 u. 508.

Schätze an; dieser bittet um Grund und Boden für ein Kloster.[1]) Dagobert schenkt ihm Rufach, seine schönste Besitzung; die darüber ausgestellte Schenkungsurkunde legt Arbogast nach seiner Rückkehr feierlich auf den Altar („documentum stabili et inextricabile stipulatione subnixum"). Straßburg hatte bereits zur Zeit Karl des Großen Güter im Oberelsaß; im zehnten Jahrhundert besaß es Rufach und andere Güter (das sog. Mundat).[2]) Der Hagiograph hatte nun die Aufgabe, diesen tatsächlichen Besitz als von alters her bestehend nachzuweisen; etwas Schriftliches stand dem Verfasser nicht zu Gebote; nur was er „per aures fidelium" erfahren. Es ist bekannt, wie auf Dagobert I. das Gute der Merovingerzeit zusammengetragen wurde; er galt als Ordner des Staats und Wohltäter der Kirche. Andererseits war die Existenz eines Bischofs Arbogast unter der Regierung des genannten Herrschers überliefert. Da lag es nahe für den Verfasser der Legende, die Schenkung in diese Zeit zu verlegen. Das Motiv der Schenkung ist bei St. Gallus schon begegnet; ähnlich auch bei Mansuetus und Eucharius; ebenso wird es in der Legende Florentins verwendet. Der Heilige heilt die stumme und blinde Königstochter von ihren Gebrechen. Dafür erhält er Wald und die Umgebung seiner Zelle zu Geschenk.[3]) — Daß Heiligen-Leben und Urkunde sich gegenseitig unterstützen, dafür bietet die Lebensbeschreibung Corbinians ein Beispiel. Die erste[4]), verfaßt von Arebo von Freising, erzählt, daß Herzog Grimoald auf Anregung Corbinians Kains im Vintschgau gekauft habe. Corbinian gründete dort ein Kloster und empfahl es dem Schutze zweier hl. Patrone. Die Überarbeitung bringt eine genaue Beschreibung des Vorganges[5]): wie der Herzog selbst mit Corbinian nach Kains reist, die Besitzer des Kaufobjektes versammelt, wie der Preis ausgemacht und der Kauf abgeschlossen wurde „sicut mos est". Der Ort selbst wird dann Gott und der hl. Maria an die Freisinger Kirche „perpetuo iure" gegeben. Die Überarbeitung weiß ferner noch von einer Witwe Fausta, die sich und ihr Gut auf Lebzeiten unter den Schutz Grimoalds gestellt hatte. Nach ihrem Tode übergibt Corbinian dem Herzog 900 Solidos, die ihm der Hausmeier Pipin geschenkt. Mit dieser Summe wird jenes Gut (Kartsch) rechtlich erworben und Gott und der hl. Maria zu Freising, „wo damals der hl. Corbinian dem Bischofsitze

1) Vita Arbogasti, Acta SS. 21. Juli, c. VII—VIII p. 178. 2) Vgl. Das Reichsland Elsaß-Lothringen B. III_2 p. 1089 ff. 3) Vita Florent., Ebd., p. 136/37. 4) Vita Corbiniani, Sig. Riezler, Abhandlungen der Münchn. Akad., 1888, p. 219 ff. 5) Vita Corbiniani, Acta SS. 8. Sept. III, c. V_{87} p. 290.

vorstand", übergeben.[1]) Nun ist eine Urkunde Heinrichs I. vom 14. April 931 erhalten[2]), in der der König auf Bitten Bischofs Wolframm die einst von Corbinian gekauften und jetzt zu Unrecht der Freisinger Kirche entzogenen Besitzungen im Vintschgau (Mais, Kains und Kartsch) rehabiliert. Es liegt nahe, daß die Bearbeitung in enger Verbindung mit dem Ausstellen der Urkunde steht.[3]) Als der Freisinger Bischof seine Bitte vorbrachte, war die Lebensbeschreibung des Heiligen wohl von größter Bedeutung.[4]) — Die Besitztumsfrage betont ferner die Lebensbeschreibung des hl. Fridolin.[5]) Der König gibt dem Heiligen die Vollmacht, von dem Lande, das er für sein Kloster passend finde, sofort Besitz zu ergreifen. Fridolin erwählt sich Säkkingen, wird aber von den Landleuten vertrieben; er kehrt zum König zurück und erhält nun die „carta", die das Land, welches seit alten Zeiten Eigentum des Königs war, dem Heiligen und seinen Nachfolgern „in perpetuum" zugesteht. Außerdem schickt der König noch Abgesandte dorthin, die jedem dem „kaiserlichen" Befehle Widerstrebenden die Todesstrafe ankündigten.

Waren die bisher angeführten Beispiele Heiligen-Leben entnommen, die mit der Zeit des einzelnen Heiligen nicht mehr in Berührung standen, so findet sich auch in gleichzeitigen hagiographischen Werken die Rücksicht auf Besitzverhältnisse des Klosters. In der Lebensbeschreibung des hl. Sturm wird wiederholt auf die vom König gewährte Immunität Fuldas hingewiesen.[6]) So gestattet der Herrscher dem wieder in Gnaden aufgenommenen Abt Sturm nach Fulda zurückzukehren und das Kloster, frei von der Oberherrschaft des Bischofs Lull, in Rücksicht auf das von Papst Zacharias einst verliehene Privileg, — „dieses haben die Mönche bis zum heutigen Tag aufbewahrt" — zu leiten.[7]) — Die Absicht, den Heiligen als Zeugen und Schützer für den klösterlichen Besitz zu benützen, zeigt sich klar in der überarbeiteten Lebensbeschreibung des

1) Vita Corbiniani, Ebd., c. V_{38} p. 290. 2) Böhmer-Ottenthal, Regest. II p. 23 und MG. SS., Diplomata I p. 63/64 n. 28. 3) Riezler weist die Arbeit einem Mönche Rrotroc von Tegernsee zu, der saec. IX. oder X. lebte. 4) Ähnlich die erste Vita Pirminii; eine Urkunde vom 14. Dez. 815 (Böhmer-Mühlbacher, Regest. Imp. I p. 257) bestätigt die Immunität von Reichenau; die Vita wurde zu Beginn des 9. Jahrh., sicher vor 824 verfaßt, da die Visio Wettini sich darauf beruft. (MG. SS, Poet. Carol. II p. 304.) Vgl. u. a. Vita Trudperti, I u. II bei Mone I, p. 19 ff. u. p. 22 ff. 5) Vita Fridolini bei Mone Ebd., c. XXX p. 12 und c. XXXI p. 12. 6) Vita Sturmi, MG. SS. II, c. XII p. 370. 7) Ebd., c. XIX p. 375. Vgl. ferner c. XXI p. 375.

hl. Remaclus.[1]) Der Heilige, so heißt es, stammte aus vornehmer und sehr reicher Familie. Davon zeugen die großen Besitzungen der beiderseitigen Kirchen, denen sie Remaclus oder seine Vorfahren zugewandt hatten. Darüber könne jeder aus den Urkunden belehrt werden, die in den Archiven der beiden Klöster aufbewahrt sind, — so fügt der Hagiograph nachdrücklich hinzu. Bischof Biso erhob c. 890—900 den Leib des hl. Mainulf, der das Nonnenkloster Boeddeken gestiftet hatte. Wahrscheinlich knüpfte sich daran die Verfassung der Legende, die uns allerdings nur in einer späteren Überlieferung vorliegt.[2]) Einem Hirten des Heiligen erscheinen in der Nacht unter hellem Lichtglanz zahlreiche Hirschkühe. Damit wird Mainulf der Platz der geplanten Stiftung angezeigt. Die Erscheinung wurde dem Knecht und nicht dem Herrn zuteil, weil ja auch die Geburt Christi erst den Hirten verkündigt wurde. Daß es ein Nonnenkloster werden soll, darauf weisen dle Hirschkühe; der Glanz endlich wird gedeutet auf den hl. Geist.[3]) Dreimaliges Auftreten der Vision stellt das Gottgewollte der Stiftung außer Zweifel.[4]) Das nächste ist die Einholung des königlichen Schutzes. Denn wenn das Kloster ohne Zustimmung des Herrschers gegründet werde, so könnte die Rechtmäßigkeit bestritten werden.[5]) Mainulf bekommt denn auch die gesiegelte Urkunde.[6]) Nach der Rückkehr empfängt der Heilige endlich das Letzte, was zur Gründung eines Klosters nötig ist: Reliquien.[7]) Ein Diener hat im dichten Gebüsch ein Kästchen mit diesem Schatze gefunden; was konnte dem Heiligen angenehmer sein als dieser Fund, fragt der Verfasser. So wird das Kloster gegründet, dessen Bewohner ruhig leben mochten: von Gott, König und himmelsgesandten Reliquien beschützt. Die Rechte des Bistums gegenüber Eingriffen von seiten eines anderen Bistums oder Erzbistums zu verteidigen, dienen, um nur einige Beispiele zu erwähnen, die Lebensbeschreibungen des hl. Anskar[8]), des hl. Bernward[9]) und des hl. Bonifatius. Dort führt der Ver-

1) Vita Remacli, Migne, Patrol. lat., B. 139, c. I p. 1152 u. c. XX p. 1164. 2) Vita Mainulfi, MG. SS. XV_1 p. 412—417. Vgl. Wattenbach, GQ. I p. 304. 3) Vita Mainulfi, MG. SS. XV_1, c. VIII—IX p. 415. 4) Ebd., c. X p. 415. 5) Ebd., c. XI p. 415. 6) Ebd., c. XI p. 415. 7) Ebd., c. XII p. 415. 8) Vita Anskarii, MG. SS. II p. 683; c. XXIII p. 707. Vgl. ferner dazu die Textentstellungen, die zugunsten des Erzbistums Hamburg gegenüber dem Erzbistum von Reims gegen Ende des 11. Jahrh. in dieser Vita verübt wurden; c. XIII u. XIV p. 699. 9) Vita Bernwardi, MG. SS. IV, c. XIff. p. 762. — Die Zusammensetzung der Vita aus einer Streitschrift vom Jahre 1007, einer älteren 1015 geschriebenen erbaulichen Vita und einer Schlußredaktion (1023),

fasser das päpstliche Privileg an, kraft dessen Hamburg und Bremen als unabhängig gegenüber Köln anerkannt werden; hier flicht Thangmar den Streit mit dem Erzbischof Willegis über Gandersheim ein: Es wird nötig sein, bei der Untersuchung dieses Falles weit auszuholen, meint Thangmar; das soll aber den Leser nicht verdrießen, „weil die Darlegung den Nachkommen vielleicht vielfach noch zum Nutzen gereichen wird". – Zum Vergleich soll noch die Lebensbeschreibung des hl. Bonifatius erwähnt werden, die Otloh in den Jahren 1062–1066 verfaßt hat. Es ist bekannt, wie dieser Mönch infolge des Zwistes seines Klosters St. Emmeram in Regensburg mit dem Bischof nach Fulda entwich[1]); die dortigen Mönche baten den Gast, das alte Werk über den hl. Bonifatius „lesbarer" zu machen. Aber es war wohl nicht allein die „Dunkelheit des Stiles", die eine Überarbeitung der Vita erwünscht machte[2]); gerade damals suchten die Bischöfe von Mainz und Hildesheim Fulda um gewisse alte Vorrechte zu bringen.[3]) Dem wollte man vorbeugen. Ganz deutlich sagt ja auch Otloh in seinem Prolog: Aus den in seine Arbeit eingeflochtenen Briefen des hl. Bonifatius werde nicht nur dessen rühmliches Wirken am besten klar, sondern „quod etiam vobis modo peropus est, quomodo corporis sui locum, cenobium videlicet vestrum, possessionibus et decimis specialibus sublimaverit".[4]) Wenn heute gewisse Priester es versuchen, so führt Otloh weiter aus, eine derartige Autorität zu vernichten, so sei ihnen die ewige Verdammnis dafür sicher. Otloh verfolgt aber mit seiner Arbeit noch einen eigenen Zweck. Vor dem Jahre 1052 hat er in der Lebensbeschreibung des hl. Wolfgang die Immunität des Klosters St. Emmeram behauptet[5]), während Arnold in dem Werke über St. Emmeram davon nichts weiß, ja ehrlich die Tatsache

wie sie J. Dieterich (über Thangmars Vita Bernwardi im N. A. XXV p. 425 bis 451) annimmt, würde noch mehr für die Behauptung sprechen, daß man Heiligen-Leben zur Verfechtung von Rechtsansprüchen benützte; gerade in der Verschmelzung der Streitschrift mit dem Heiligen-Leben liegt der beste Beweis.

1) Vgl. Wattenbach, GQ. II, 6. Aufl. p. 65ff. 2) Vita Bonifatii, ed. Levison, Prolog p. 111f. 3) Vgl. MG. SS. Epistolae Merov. et Karol. Nr. 89, p. 374. Vgl. dazu: J. Lechner, Zu den falschen Exemptions-Privileg. für St. Emmeram in Regensburg. N. A. B. XXV p. 627–635. Über Erzbischof Sigfried von Mainz (1060–1084) und sein Verhältnis zum Kloster Fulda vgl. Meyer v. Knonau, Jahrbücher des deutschen Reiches unter Heinrich IV., B. II, ad a. 1073 p. 187ff. 4) Vita Bonifatii, Prolog p. 113. 5) Vita Wolfgangi, MG. SS. IV., c. XV p. 532.

bekennt: „habeamus pacem cum eis (sc. episcopis) et simus subditi illis.“[1]) Nun hat Lechner es wahrscheinlich gemacht, daß die in der Mitte des elften Jahrhunderts in Regensburg „aufgefundenen“ Dokumente über die Immunität des Klosters von Otloh herrühren oder doch mit ihm in Verbindung stehen. Um diesen Dokumenten größere Beweiskraft zu geben, hat dann, wie man wohl annehmen darf, auch die Lebensbeschreibung des hl. Bonifatius ihre Stimme erheben müssen: Karl der Große hat, so wird hier erzählt[2]), besonders dafür gesorgt, daß die den Bischöfen unterworfenen Klöster ihre Freiheit wieder bekamen und zu königlichen Klöstern erhoben wurden. „Darunter war auch – St. Emmeram.“ Wenn sich auch Otloh als Verfertiger der falschen Dokumente nicht direkt nachweisen läßt, Zeit und Umstände machen wenigstens eine Beziehung dazu sicher und damit ist einem Zusammenarbeiten des Hagiographen mit dem Urkundenfälscher das Wort gesprochen.

Das Heiligen-Leben als theologische und politische Parteischrift.

Wie man mit Hilfe des Heiligen, dessen Persönlichkeit und Wundertaten als unwiderlegbarer Beweis galten, die Rechte der Kirche vor der Welt bekannt gab und verteidigte, so benützte man auch das Heiligen-Leben zur nachdrücklichen Verteidigung kirchlicher und politischer Ansichten. Nicht allein daß man Wünsche der Gegenwart als in der Vergangenheit bereits einmal erfüllt hinstellt[3]), oder daß man dem Klerus das Ideal, wie er sein sollte, damit vor Augen hält[4]) oder den Neuerungssüchtigen entgegentritt und auf die armen, ungelehrten Jünger sich beruft[5]), man hält auch mit schonungslosen Worten über Könige

1) De St. Emmerano, MG. SS. IV, c. VIII–IX p. 559. 2) Vita Bonifatii, c. XXXVIII p. 153: „At Karolus ... cum consilio communi ab episcopali ditione absolvit libertateque regali sublimavit, sicut sancti Heimerammi coenobium“ ... Vgl. dazu: Liber Visionum, MG. SS. XI p. 382, wo Otloh bemerkt, daß Heinrich III. gestorben sei, bevor er die aufgefundenen Dokumente bestätigen konnte. – Vgl. ferner einen ähnlichen Fall: Holder Egger in den Historischen Aufsätzen, dem Andenken an Waitz gewidmet. 3) Vita Chrodegangi. Ausgabe vgl. Tabelle! 4) Vita Ursmari; Vita Metronis, Vita Bonifatii altera. Ausgabe vgl. Tabelle! 5) Vita Vencezlavi, Vita Folquini; vgl. Vita Pirminii, II, Prolog. Absch. II. p. 35 „... unde etiam regni sui evangelium magis incultis piscatoribus quam facetis commisit oratoribus“. Vgl. dazu: Prolog zur Vita Martini, Migne, Pat. lat. B. XX p. 160.

und Fürsten Gericht.[1]) Noch einen Schritt weiter und das Heiligen-Leben ist im Dienste der politischen Propaganda.[2])

Aus dem Gorzer Reformationskreis entstand die Lebensbeschreibung des hl. Chrodegang.[3]) Die Bewegung, ausgehend vom Volke, zog erst hinterher den Bischof von Metz, Adalbero (919–962), in ihren Kreis; die Bedeutung der Reform erkennend, räumte er ihren Anhängern das Kloster Gorze ein (933); doch hat er selbst die Interessen von Gorze später nicht immer vertreten.[4]) Die Lebensbeschreibung des hl. Chrodegang zeigt nun ganz offen die Tendenz, den Bischof auf seine erste Pflicht: Unterstützung des Mönchtums hinzuweisen. – Bei Paulus Diaconus[5]), der Hauptquelle für den Verfasser, ist mit zwei Sätzen die Tatsache der Klostergründung erwähnt. Die Lebensbeschreibung dagegen spricht, wo es nur immer möglich, von der Vorliebe des Bischofs Chrodegang für das Mönchtum. Er, „dessen Andenken ewig dauern wird", hat „aufs herrlichste vornehme Klöster" errichtet. Der Kirche und vor allem dem Mönchtum war er so ergeben, daß ihn alle mit einer Stimme Vater und Beschützer nennen.[6]) Die gegründeten Klöster stattete er, „der berühmteste Pfleger des Mönchtums", mit den größten Reichtümern aus.[7]) Zuletzt wird der Verfasser ganz deutlich[8]): „... wir wollen aber Ew. Heiligkeit jetzt schildern, mit welcher Arbeit und Mühe, Hingabe und Aufwand der Heilige an den Orten seiner Gründungen hing und zu welchem Ansehen er die Klöster hob." Mußte Adalbero sich nicht Mühe geben, dem Vorbilde des Heiligen zu folgen? – Als ideales Beispiel stellt Radbod dem gesunkenen Klerus der Jetztzeit die Persönlichkeit des hl. Bonifatius vor Augen.[9]) Alles, was er besaß, hat der Heilige verlassen, hat das Kreuz auf sich genommen und folgte Christus nach. Wie anders handeln heute die Priester! Was immer sie erwerben können, das wollen sie besitzen, ohne zu teilen. Grundstück fügen sie an Grundstück; kaum lassen sie dem Meere noch seine Grenze. Wenn sie reisen, schleppen sie ihre Geldsäcke mit, ihre Hirtentasche füllen sie

1) Vita Wiboradae, Mab. V. c. XXIII p. 53. Vita Udalrici I. Mab. V. c. III_{12} p. 425. Vita Adalberti (Prag.) II. und III. Redaktion. MG. SS. IV c. XII p. 600. 2) Vita Mathildis II. MG. SS. IV p. 283–302. Vgl. dazu die Heiligen-Leben des Investitur-Streites. 3) Vita Chrodegangi, MG. SS. X p. 552–572; dazu: Pertz: Über die V. Ch., Abhandl. der Berl. Akademie 1852. – Hauck III p. 350f. Sackur, Die Cluniazenser II p. 359. 4) Vita Joh. Gorz., MG. SS. IV. c. 95–96–97 p. 364/65. 5) Paulus Diaconus, Gesta epp. Mett. MG. SS. II p. 260. 6) Vita Chrodeg. c. II p. 553. 7) Ebd., c. IX p. 558. 8) Ebd., c. XXVI p. 568. 9) Vita Bonifatii altera, ed. Levison, c. XIX p. 75.

mit Silbermünzen und suchen immer neues Gut zu erwerben. Ganz anders reiste Bonifatius; sein Schatz waren die Bücher, und worauf er sann, das war Beten und Almosengeben. Ist hier das Heiligenleben benützt, den verderbten Priestern eine Mahnung zu geben, so tritt man andrerseits den Neuerungssüchtigen auf kirchlichem theologischem Gebiete entgegen. Frühere Zeiten haben sich noch um die Taten der Heiligen gekümmert; „Sed o nostra tempora et o mores" ruft Folcwin in der Lebensbeschreibung des gleichnamigen Heiligen![1]) Wenn er nun das Versäumte nachholen will, dann werden ihn die „Knaben" wohl schmähen, weil sein Werk die kunstgerechten logischen Verbindungen missen läßt. Er aber wolle bei seiner Arbeit an die Vorschrift der Kirche sich halten „. . . ut prudentiam serpentis columbina simplicitate temperemus . . ." Nachdrücklich opponiert Gumpold von Mantua gegen die wissenschaftlichen Bestrebungen, wie sie im letzten Drittel des zehnten Jahrhunderts besonders in Frankreich auftauchen.[2]) Die ehrgeizigen Interessen der Menschen, so führt er ungefähr aus, sind mannigfach; der eine liebt die Poesie, der andre die Kunst, der dritte das militärische Leben usf. Es gibt auch Leute, die in wissenschaftliche Betrachtung versunken, begabt mit wundersamer Beredsamkeit, der freien Muße ergeben, sich aufs äußerste abmühen, genau zu erkennen, nach welcher Ordnung und unwandelbaren Gesetzen die Bewegungen der Gestirne bestimmt werden, welches Maß den Umfang der Erde nach einem gleichsam verborgenen Gesetze der Vernunft durch geometrische Formeln an eine zusammenfassende Messung knüpft, ferner durch welchen gültigen Satz sich die ganze Summe von Maß und Festigkeit auf eine mathematische Gleichung bringen lasse, oder in welcher Proportion sich der natürliche Gesang bewege, oder durch welche Vorstellung unter der Thesis von Wahrheit und Irrtum und ihrer schwierigen Verbindung eine wissenschaftliche Unterredung zwischen gelehrten Männern hervorgerufen werde. Darüber nachzudenken mühen sich die Menschen ab; mit den hl. Schriften sich zu beschäftigen oder mit den Taten der Heiligen, das versäumen sie. Während der ganze Scharfsinn solcher Menschen auf diese „höhere Sphäre" gerichtet ist, will der Verfasser, der himmelweit von solcher Weisheit und Beredsamkeit getrennt ist, die Taten seines Heiligen schlecht und recht schildern. Die Würde des

1) Vita Folquini, MG. SS. XV_1 p. 424 ff. Prolog. 2) Vita Vencezlavi, MG. SS. IV p. 213. Prolog. Der große Schwulst der Rede macht ein genaues Übersetzen unmöglich.

Stoffes wird wohl über den Mangel an Kraft hinweghelfen. – Die Abneigung des Verfassers gegen wissenschaftliche Arbeit spricht aus diesen, hier und dort spöttischen Worten; der Autor dieses Heiligen-Lebens ist ein Italiener, dem Otto II. den Auftrag gegeben; aber auch in Deutschland sah man die beste literarische Betätigung vielfach noch allein auf hagiographischem Gebiete.[1])

Die große Idee des Gottesreiches auf Erden, wie sie durch Augustin im Mittelalter lebendig war, kannte keine nationalen Gegensätze, nur religiöse. Die Christen hatten die Aufgabe, den Heiden das Evangelium zu bringen; der Kaiser, als Herr der Christenheit, mußte die ihm von Gott verliehene Macht zuerst in diesem Sinne benützen.[2]) Von diesen Anschauungen getragen verfaßt Bruno v. Querfurt die Lebensbeschreibung des hl. Adalbert, die im ersten Teil zu einer flammenden Philippika gegen den zweiten sächsischen Kaiser wird. Noch einmal taucht im Hintergrund die gewaltige Zeit Otto I. auf.[3]) Als dieser Herrscher die Augen geschlossen, da muß das deutsche Land nur zu bald fühlen, daß es seinen Vater verloren hat. Der „rex puer" eilt stürmisch empor zum Gipfel der Macht; keinen Willen kennt er außer dem seinen. Auf falsche Wege lenkt er den Staat. Da erhebt alsbald das Unglück sein Haupt: die Polen siegen über die Deutschen. Ein gewaltiges Heer führt Otto gegen Frankreich; ohne Scheu kämpft er gegen Christen, die er lieben sollte.[4]) Aber die Strafe folgt auf dem Fuß; auch dieser Zug endigt schmählich. Zuletzt noch der tränenreiche Krieg gegen die Sarazenen. „Wie war es Dir zumute an jenem Tage, du himmelstürmender Jüngling, da Du das Volk Gottes ausgeliefert sahst der Gewalt der Sarazenen und unter den Füßen der Heiden die Blüte der Christenheit zerstampft?" Der Gram darüber bricht das Herz des Kaisers, der die Ursache des Übels nicht erkennen wollte: die Verfehlung gegen den hl. Laurentius, infolge Aufhebung des Bistums Merseburg.[5]) Wie Otto I. mit der Hilfe des Heiligen allüberall gesiegt hatte, so verlor der Sohn

1) Vgl. dazu: Thietmar, Chron., MG. SS. III. Liber II. c. X p. 748 und: Epistola Notgeri episc. Leodiensis ad Verinfridum. Migne, Patrol. lat., B. 139 p. 1147—1150. 2) Vita Adalberti, Bielowski, Mon. hist. Pol. I., c. X p. 194 f. Vgl. dazu den Brief Brunos an Heinrich II. Ausgabe: Bielowski, ebd. p. 223–238 und W. Giesebrecht, Gesch. d. deutsch. Kaiserzeit II p. 689. 3) Vita Adalberti, ebd., c. X p. 194. 4) Ebd.: „. . . cum esset melius zelo pugnare cum paganis sine reverentia fraternae christianitatis congrediuntur cum Karolinis Francis." 5) Ebd., c. IX p. 193; c. XII p. 198 f.

jeden Kampf; gegen die deutsche Gewohnheit folgte ihm das Unglück im Kriege.[1]) Denn nicht zur Ehre Gottes und Ausbreitung der Religion führte Otto den Kampf, sondern irdischen Gewinnes wegen. In seinem Übermut hörte der „rex puer" nicht auf die Warnung, die der Himmel gab; hatte doch ein weiser Mann in einer Vision gesehen, wie der hl. Laurentius dem Kaiser in großer Hofversammlung den Schemel wegzog und drohte, wenn Otto sich nicht bessere, ihn vom Throne selbst zu stoßen.[2]) Welchen Ruhm hat nun der Kaiser hinterlassen? fragt der Hagiograph. Durch Beten und Almosen muß seine Gattin den sündigen König vom Brande des Feuers erlösen.[3])

Eine rücksichtslose Verurteilung, die über diese Welt hinausgreift, ist damit von Bruno gegeben; wie eine laute, ernste Mahnung ist es an den jetzigen Herrscher gerichtet: erste Pflicht des Kaisers ist nicht, Macht und Ruhm zu suchen, sondern den Namen Christi zu verbreiten; wer dagegen fehlt, den trifft die Strafe des Himmels. Die Verfehlung gegen den Heiligen ist nach Bruno Ursache des Unglückes! Nun fällt der Zug gegen Polen und Frankreich vor die Aufhebung Merseburgs[4]); nur der Krieg gegen die Araber ist später. Bei der sonstigen Kenntnis Brunos fällt es schwer, an einen Irrtum zu denken. Es ist dem Verfasser um eine weltliche und göttliche Verurteilung der Politik Otto II. zu tun und er führt es durch mit allen Mitteln, wie die Herbeiziehung der Vision deutlich genug zeigt.[5]) So darf man eine absichtliche Beugung der Tatsachen von seiten Brunos zugunsten der ihn beseligenden Idee annehmen. Daß er das Heiligenleben in diesem Sinne benutzt, zeigt einmal, daß man auf weitere Verbreitung eines hagiographischen Werkes rechnete, ferner, daß in dieser Zeit die politische Streitschrift als solche noch nicht im Schwange war.[6])

Im Dienste der politischen Propaganda steht endlich die jüngere Lebensbeschreibung der hl. Mathilde.[7]) Thietmar von Merseburg erzählt

1) Vita Adalberti, ebd., c. X p. 195 „ . . . extra Theutonum consuetudinem, pugnantibus eis, secutum est omne infortunium." 2) Ebd., c. XII p. 198/99. 3) Ebd.: „ . . . ut peccatorem regem ab incendio liberaret." 4) Richter u. Kohl, Annalen der deutschen Geschichte. Halle 1890. III_1 p. 132 und 129ff. 5) Ebd., c. XII p. 199. 6) Vgl. u. a. Vita Udalrici, Mab. V c. III p. 425, wo Herzog Arnulf v. Bayern von den Heiligen und Petrus verurteilt wird. – Das Mittel, den Gegner zu treffen, ist häufig die Vision, die in der jenseitigen Verurteilung gipfelt: Visio Wettini, MG. Poëtae Car. II p. 267 ff. Vision Karl III., Levison, N. A. B. XXVII p. 399. 7) Vita Mathildis, MG. SS. IV p. 283–302. Vgl. dazu: Giesebrecht, Gesch. d. deutsch. Kaiserzeit I p. 782 ff.

in seiner Chronik[1]), wie nach dem Tode Otto III. eine starke Opposition sich gegen die Wahl Heinrich II. geltend machte, weil er „propter multas causarum qualitates" nicht zum Herrscher sich eigne. — Schon Koepke und andere haben auf die Tendenz dieses Heiligen-Lebens aufmerksam gemacht; sie war eine nachträgliche Wahlschrift, sollte den letzten Widerstand beseitigen und zugleich ein offizielles Dementi sein gegenüber allen Gerüchten. Da war z. B. verbreitet, Heinrich I. habe nach einem Zechgelage seiner Gemahlin Gewalt angetan. Frohlockend verkündigt der Satan, daß die Seele dieses Kindes ihm gehöre. Mit Rat und Beistand der Geistlichkeit wird zwar dieses verhütet, aber der wütende Satan verkündet dafür: dem Geschlechte wird nie die Zwietracht fehlen und nie wird ein fester Friede ihm beschieden sein. Es gab Leute, die die Drohung des Satans in diesem Geschlechte (dem Heinrich II. angehörte) auch verwirklicht sahen.[2]) Dagegen hatte die offizielle Biographie schon früher Stellung genommen[3]): O die Seligen (Heinrich I. und Mathilde), die nicht nur im Fleische verbunden, sondern ein Herz und eine Seele waren und bereit zu jedem guten Werke. Eine Liebe zu Christus lebte in ihnen, ein Wille Gott zu gefallen, die gleiche Liebe und das gleiche Mitgefühl gegen die Mitmenschen. „O glücklicher Mann, ... o vortreffliche Frau! Nicht darf man zweifeln, daß die beiden nun empfangen die Belohnung, die der für die Jungfräulichkeit am nächsten steht"; denn in ihnen hat die eheliche Keuschheit geherrscht und rühmenswerte Enthaltsamkeit usf.[4]) — Die Berechtigung Heinrich II. auf die Krone zu zeigen, gibt sich der Verfasser alle Mühe und er versteht es an manchen Stellen äußerst geschickt; so, wenn er den Herrscher selbst ermahnt, immer daran zu denken, daß er den Thron durch Vermittlung und Verdienst der hl. Mathilde bestiegen habe[5]); oder wenn er betont, daß die Weissagung der Heiligen an Heinrich II. sich erfüllt habe, der ohne Gewalt die Herrschaft übernommen und in Frieden die Würde besitze. Oft und oft wird hervorgehoben, daß Heinrichs Vorfahre, der „in regali

1) Thietm., Chron., MG. SS. III p. 723–871. Liber IV, c. XXXIV p. 783. Vgl. zum Ganzen: Richter u. Kohl, Annal. d. d. R., B. III$_1$ p. 172 ff. Lamprecht, Deutsche Gesch., B. II p. 241. Heerwagen, Forschungen zur d. Gesch. B. VIII p. 367. K. Koepke, ebd. B. VI p. 147–171. Jaffé, ebd. B. IX p. 344. 2) Thietm. Chron., Liber I, c. XIV p. 741. 3) Vita Mathildis, c. VI p. 287. 4) Ebd.: „Non ergo est dubitandum, quin Dei gratia nunc perceperint praemium virginitati proximum, quia in ipsis regnavit castitas coniugalis, nec tamen defuit continentia laudabilis." 5) Ebd., c. XX p. 296.

solio natus" der Liebling der Heiligen war.[1]) Es bleibt aber nicht allein bei derartigen Ausschmückungen, sondern direkte Unterlegungen kommen vor. So wird der gefangene Berengar von Otto an Herzog Heinrich zur Bewachung übergeben[2]); Berengar wurde 964 gefangen und Herzog Heinrich starb bereits 955. Ebenso tendenziös wird die Episode der Weissagung verdreht: was in der alten Vita auf Otto II. (Otto III.?) gesagt wird, überträgt der Autor der jüngeren Vita in breiter novellistischer Art auf Heinrich II.[3]) Der Zweck der Schrift, beruhigend zu wirken, die Wahl als völlig berechtigt darzustellen und alte böswillige Gerüchte zu dementieren, ist erfüllt, allerdings auf Kosten der Wahrheit; wo die Politik aufhört und die Erbauung anfängt, ist an manchen Stellen schwer zu entscheiden. Demnach scheint der Schluß berechtigt: das Heiligen-Leben ist zur politischen Propaganda benutzt, wobei es dem Verfasser weniger auf die Wahl der Mittel als auf Erreichung seines Zweckes ankam.

Das Heiligen-Leben als Denkmal der Freundschaft.

Ein Denkmal „dauernder als Erz" dem toten Freunde zu setzen, seine verborgenen Tugenden der Mit- und Nachwelt zu leuchtendem Vorbild zu offenbaren, das Andenken des Toten vor Neid und Unverstand zu schützen, diesen Motiven verdanken wir die anziehendsten und wertvollsten Heiligen-Leben. Biographien bedeutender Männer, von Zeitgenossen oder gar von Freundeshand geschrieben, haben letzten Endes immer das allgemeine Interesse für sich, sofern das rein persönliche Element sein Recht behauptet. Das gegenseitige Nehmen und Geben zweier Menschen, die sich verstehen, ihr persönliches Denken und Empfinden, mit einem Wort das Memoirenhafte solcher Werke wird nie den Eindruck auf den Leser verfehlen; denn hier walten, wie Ranke[4]) sagt, die Erinnerungen des Autors vor und es ist ihres Amtes, die persönlichen Verhältnisse zu erläutern. Die Wirkung, die von einem bedeutenden Manne ausging, wie er und seine Umgebung mitsammen lebten und arbeiteten, was sie fühlten und dachten, ihr Hoffen und Fürchten, das wiederzugeben ist die Aufgabe solcher Werke. Und nicht allein, was der große Mann erstrebte oder bekämpfte, im weiteren Sinne, was seine Zeit ersehnte, was sie tat und was sie duldete, was sie erreichte und

1) Vita Mathildis, c. VI p. 287. Vgl. dazu: c. XIV p. 292 u. c. XI p. 291. 2) Ebd., c. XV p. 293. 3) Ebd., c. XX p. 296. 4) L. v. Ranke, Sämtliche Werke, B. 46 p. X.

was ihr verschlossen blieb, soll in der Biographie sich widerspiegeln. Dazu tritt im zeitgenössischen Heiligen-Leben noch der Reiz, daß der Autor nicht nur den Freund schildert, sondern den Heiligen. Muß doch dessen Persönlichkeit das höchste und beste, was die Zeit dafür hält, in sich vereinigen.[1])

Verschieden sind die Motive, die einen Hagiographen bei der Abfassung eines Heiligen-Lebens bestimmen konnten. Das Andenken des Heiligen zu ehren, durch die Schilderung seiner Persönlichkeit ihn als Vorbild aufzustellen, diesen Zweck möchte man wohl als den vornehmsten an die Spitze stellen, wenn es sich um die Wertung eines hagiographischen Werkes handelt, unter notwendiger Voraussetzung der Wahrheitsliebe und Wahrheitsmöglichkeit von seiten des Hagiographen. Je mehr das vornehmste Leitmotiv von anderen Bestrebungen zurückgedrängt wird, im gleichen Verhältnis möchte der Wert eines Heiligen-Lebens für die rein historische Forschung ebenso geringer werden wie für die geistesgeschichtliche Untersuchung. Darüber soll im folgenden gehandelt werden.

Zweites Kapitel.

Heiligen-Legende. – Heiligen-Vita. – Heiligen-Biographie.

Harnack[2]) sagt einmal bei der Beurteilung der Legenden, die sich an große historische Persönlichkeiten knüpfen, daß die Biographen von heutzutage eines von diesen Legenden lernen könnten: Die Geschichts-Schreibung hat nicht die Aufgabe, das Kleinliche und Erbärmliche, was in jedem Menschen-Leben vorhanden ist, der Nachwelt zu überliefern; sondern das Große des Menschen in seiner vollen Größe wiederzugeben, das ist ihr Recht und ihre Pflicht. Wohl ist das, was man gemeiniglich unter Heiligen-Legende versteht, von der historischen Legende in vielem verschieden; auch richtet sich die Mahnung in unserem Falle nicht an die Biographen, sondern an die Leser und Beurteiler; aber sie ist nicht

1) Eine ausführlichere Begründung dieses Motives erübrigt sich durch dessen allgemeine Gültigkeit im Gegensatz zu den drei vorhergehenden Motiven, die in Rücksicht auf die speziellen Zeit- und Kulturverhältnisse eine eingehendere Behandlung forderten. Bezüglich der einzelnen Biographien vgl. c. II Abschnitt 4 und 5 u. 2) A. Harnack, Reden u. Aufsätze, B. I p. 17.

minder beherzigenswert: Jeder, der ein wahres Bild von der Hagiographie sich bilden will und nicht gerade ihr allein gegenüber die Forderung des suum cuique verweigert, muß ihr auch ein doppeltes entgegenbringen, die Anerkennung dessen, worin die Größe des historischen Heiligen nach der katholischen Glaubenslehre besteht, und das Verständnis für die Art, wie der Hagiograph seine Aufgabe aus innerer Überzeugung lösen mußte. Wie der Künstler die Linien verstärkt, um den menschlichen Körper plastisch herauszuheben, ihm Leben einzuhauchen, wie er gleichsam die Wirklichkeit übertreiben muß, um die Natur in ihrer Wahrheit wiederzugeben, so hat der Hagiograph die Aufgabe, die Züge herauszuarbeiten, die das Charakteristische des Heiligen ausmachen und worin das Wesen der Heiligkeit beruht. Uns aber fällt es schwer, diesem Bilde vorurteilslos gegenüberzutreten und aus den übertrieben anmutenden Linien die Wirklichkeit herauszulesen, um so mehr als auch der Hintergrund der mittelalterlichen Weltanschauung mit dem Schwergewicht auf dem Jenseitszweck der modernen Weltanschauung neue Schwierigkeiten bereitet. – Nun ist natürlich, daß bei einer fast ausschließlichen Beschränkung literarisch-wissenschaftlicher Tätigkeit auf das hagiographische Gebiet[1]), wie dies im 10. Jahrhundert der Fall war, eine allgemeine Gewandtheit der Form sich herausbildet und eine verflachende Ausführung der einzelnen Werke sich breit macht, was man auf anderem Gebiete mit „Fabrikware" bezeichnet.[2]) Man weiß, daß hagiographische Beschäftigung damals gleichsam als Ausweis einer allgemeinen Bildung galt; fast alle Namen von Klang kehren auch unter den Namen der Hagiographen wieder; um nur einige zu nennen: Alkuin, Einhard, Walafried Strabo, Ermanrich von Ellwangen, Rudolf v. Fulda, Hucbald, Adso, Rather, Walter v. Speier, Herigar, Notker der Stammler, Notker v. Lüttich, Joh. v. Gorze, die cluniazensischen Äbte, Widukind, Hrotsvitha, Bruno v. Querfurt. Klöster und Kirchen, die einer Lebensbeschreibung ihres Schutzheiligen bedurften, wandten sich an literarisch

1) Auf dem Gebiete der Erklärung und Auslegung der hl. Schriften hatte die vorhergehende Zeit das Notwendige geleistet; dogmatische Abhandlungen und der Wissenschaft dienende Bücher fehlen in unserer Zeit fast gänzlich; dasselbe gilt von den moralischen Schriften, sieht man von Rather v. Verona ab. – Vgl. dazu Gröbers Grundriß der roman. Philol., B. II_1 p. 97ff. „Das Interesse der Kultusstätten bewirkte eine noch üppigere Blüte der Legende als zuvor." 2) Vgl. u. a. die Ausführungen über Luca della Robbia in A. Philippi, Florenz, Berühmte Kunststätten p. 118.

bekannte Männer mit der Bitte, die Lebensbeschreibung zu verfassen. Kam ein Heiliger der vergangenen Zeit in Betracht, so verfügte man in der Regel – Überarbeitungen ausgenommen – nur über mündliche Tradition und diese war oft sehr spärlich. Damit hieß es nun ein Werk schaffen, das den Ansprüchen des Klosters wie des Volkes gerecht wurde und zugleich einwandfrei war gegenüber etwaigen Angriffen von seiten dem Kloster Mißgünstiger. In einem solchen Fall auf vorhandene Heiligen-Leben zurückzugreifen, war ein Ausweg, der von selbst sich bot. Man braucht dabei nicht an mala fides zu denken: ein Heiliger war ein Heiliger; es konnte ihm keine Tugend eines andern Heiligen fehlen, sonst hätte er aufgehört, ein Heiliger zu sein. Umgekehrt, wenn es galt einen zeitgenössischen Heiligen zu schildern, so lag es im Wesen der Sache selbst, die Charakteristik des „antiqui sancti" auf den Zeitgenossen auszudehnen; denn Wesen und Motive der Heiligkeit standen wie gesagt eo ipso fest, allein schon durch die Persönlichkeit Christi. Hier kommt es darauf an, der Frage näher zu treten, welche Macht hatte dieses überkommene Schema über die Wirklichkeit; ist das Individuelle völlig vom Typischen überwuchert worden oder war überhaupt noch kein Verständnis für das Individuelle vorhanden? Bei der Untersuchung dieser Frage wird vor allem das zeitliche Verhältnis des Verfassers zum Heiligen von Bedeutung sein. Niemand wird verlangen, daß ein hl. Christoph oder Magnus, eine hl. Ursula oder Berlendis als individuelle Persönlichkeiten geschildert werden; lebte doch der Verfasser Jahrhunderte später oder ist die Existenz des einen oder andern Heiligen an sich zweifelhaft. Handelt es sich dagegen um Darstellung eines Zeitgenossen, so darf man nicht von vornherein den Mantel des „Typischen" über die Arbeit legen und das Verständnis des Verfassers für eine selbständig ihm gegenüberstehende Persönlichkeit, ebenso sein Wollen, das, was ihm an dem Zeitgenossen als persönliches Moment aufgefallen ist, auch wiederzugeben, in Abrede stellen. Als zweites entscheidendes Merkmal kommt das Wunderbare in Betracht, insofern das Einwirken überirdischer Mächte auf die Entwicklung wie auf das Tun des Menschen eine objektive Beurteilung ausschließt und den Menschen des menschlichen Maßes entkleidet.

Auf Grund dieser Merkmale lassen sich die vorhandenen Heiligen-Leben vielleicht am besten unterscheiden in die Gruppen: Heiligen-Biographie, -Vita, -Legende.

Diese Einteilung hat den einen Vorzug, daß keine neuen Begriffe

nötig sind und in der Bezeichnung selbst schon eine gewisse Charakterisierung liegt.

Unter Heiligen-Biographie ist zu verstehen die Darstellung des Lebensganges eines Heiligen nach Daten und Taten in seiner äußeren und inneren Entwicklung. – Ausschluß des Wunders bei Lebzeiten und jedes unmittelbaren Eingreifens übernatürlicher Mächte. Die Stellung des früheren Mittelalters gegenüber Aufzeichnung urkundlichen Materials überhaupt verlangt persönliches Verhältnis zwischen Verfasser und Heiligem.

Unter Heiligen-Vita ist zu verstehen entweder: Darstellung des Lebensganges nach Daten und Taten in seiner äußeren und inneren Entwicklung. Wundertätigkeit zu Lebzeiten; unmittelbares Eingreifen übernatürlicher Mächte (das letzte nicht unbedingt notwendig). Gleichzeitigkeit des Verfassers mit dem Heiligen; oder: Darstellung des Lebensganges unter Hinzufügung von Material, das in der Regel auf freier Phantasie und Wundergläubigkeit beruht. Es besteht keine Gleichzeitigkeit zwischen Verfasser und dem Heiligen.

Unter Heiligen-Legende ist zu verstehen die Darstellung des Lebens eines Heiligen ohne Rücksicht auf die historische Wirklichkeit und individuelle Vorstellung; in den meisten Fällen begleitet von Überwiegen des Wunderbaren.

Eine Beurteilung der Heiligen-Leben nach der Seite hin, wie sie diese Arbeit anstrebt, mußte von diesen prinzipiellen Unterschieden ausgehen, um zu einem einigermaßen sicheren und übersichtlichen Resultate zu kommen. Die Einteilung wird nicht jedem Heiligen-Leben gerecht, manches Stück steht so sehr in der Mitte, daß man über seine Zuweisung in die einzelne Kategorie im Zweifel sein muß; doch wurde durch die Unterscheidung bezüglich des Wunders und des Zeitverhältnisses zwischen Verfasser und einzelnem Heiligen eine Grenzlinie zu ziehen versucht, die für die Heiligen-Leben im ganzen anwendbar sein sollte. An einigen Beispielen mag nun die hagiographische Arbeitsweise dargelegt werden; daraus wird sich das Schema ergeben, dessen Anwendung umgekehrt wieder durch das Beispiel erläutert werden soll. Dabei wird sich Gelegenheit geben, auf die Tatsache des Ausschreibens einzugehen sowie auf die typischen Züge und event. individuelle Abweichungen festzustellen. Die Einzeldarstellung der Legende, Vita und Biographie soll sich daran schließen. Ihre Wertung wird ein Eingehen auf

die Zeit und ihre Ideale notwendig machen und den Einfluß dieser Faktoren auf das Heiligen-Leben selbst festzustellen versuchen.

Arbeitsweise.

Im Jahre 836 fand die Übertragung des hl. Liborius von Le Mans nach Paderborn statt. Bischof Biso ließ in der Zeit seines Episkopates (v. J. 886–908) einen Bericht darüber schreiben. Der Verfasser schickt der Translation eine Lebensbeschreibung voraus, die charakteristisch ist für die Art hagiographischer Arbeit, da die Quelle des Werkes in den „Gestis pontificum Cenomanensium" noch vorliegt.[1]) Die dort niedergelegten spärlichen Nachrichten werden zu einem ziemlich umfangreichen Heiligen-Leben erweitert.

In der Einleitung geht der Verfasser aus von der Güte Gottes, der den Menschen die Heiligen als Vorbild im Leben und als Fürbitter im Tode schickt. Die Bischöfe als Nachfolger der Apostel nehmen unter den Heiligen einen besonderen Rang ein; zu ihnen gehört der unvergleichlich fromme Liborius, dessen Leben zum Nutzen der Leser hier geschrieben ist.[2]) Seine Tugend kann niemand entsprechend preisen; wird doch die Heiligkeit des Toten durch die klarsten Wunder bewiesen. Über Wunder bei Lebzeiten ist allerdings nichts berichtet[3]); die Aufzeichnungen sind eben verloren gegangen oder der Heilige hat sie aus Bescheidenheit verheimlicht; die Wunderkraft hat ihm sicherlich nicht gefehlt. In schlichter Art soll nun das Leben getreulich erzählt werden.

Liborius stammte aus vornehmer gallischer Familie. Von der ersten Lebenszeit an zeigte er ein reifes Gemüt für gute Werke und verschmähte die Freuden der Jugend. Der hl. Geist flößte ihm das brennendste Verlangen zum Lernen ein; Liborius wollte nicht lehren, bevor er nicht gelernt. So nahm er zu an Alter und Weisheit, ward von den Mitmenschen ebenso geehrt wie geliebt; Hochmut und Härte waren ihm fremd; er kannte nur Liebe u. s. f.[4]) Zum Priester geweiht, widmet er

1) Vita Liborii, Acta SS. 23. Jul. V p. 409–425. 2) Ebd., Prolog, c. I–IV p. 409/410. 3) Ebd., Prolog c. V. p. 410. 4) Ebd., c. II p. 410. Die ganze Jugendzeit beruht auf Erfindung; sogar die Abstammung von „non ignobili familia" ist Zutat des Verfassers. Zur Charakteristik der ausschmückenden Art möge ein Satz genügen: „Nec deerat sagacis ingenii vigor, largam bono studio efficaciam subministrans magnamque in teneris adhuc annis praeclarae indolis flores spem suavissimorum fructuum praebuere, quos abundanter constat postea provenisse."

sich ganz dem göttlichen Dienste und ist bestrebt, sein Tun und Denken „ad rationis normam“ zu bringen.[1]) Er ist klug und vorsichtig, bescheiden und keusch, voll Liebe und Frömmigkeit, gleich ruhig im Glück wie im Unglück, sein Geist ist erhaben über alle Furcht des Lebens u. s. f. Weit und breit sind seine Tugenden bekannt; als der alte Bischof stirbt, wird Liborius von allen zum Nachfolger gewählt.[2]) Als Bischof steigern sich noch die Tugenden; nie ist er müßig; allen gewährt er ein herrliches Beispiel. Um die Vorzüge des Heiligen ins rechte Licht zu stellen, nimmt der Verfasser nun eine Blütenlese aus den hl. Schriften vor; die einzelnen Stellen werden dann durch Liborius in Fleisch und Blut übersetzt: z. B. der Hochmut ist die Wurzel alles Übels; keine Spur aber merkte man bei dem Heiligen weder in seinem Reden und Tun, noch in seinem Wesen, seinen Mienen, noch in der Haltung des Körpers.[3]) Mit solchen Tugenden geziert, ist er würdig als Bräutigam der Kirche mit dem hundertfältigen Lobe gepriesen zu werden. Auf Grund der Quellen wird dann die Bautätigkeit erwähnt, seine Sorge für die Kirchengeräte[4]), ferner für die Ausbildung der Priester und die Seelsorge. Der Besuch des hl. Martin, der durch Engel an das Krankenlager des hl. Liborius geholt war, schließt mit der Schilderung des frommen Todes das Werk.[5]) Man kann den Verfasser keiner Lüge zeihen; was er vorbringt, sind an sich keine Übertreibungen; er erdichtet keine Wunder, bringt keine historischen Verstöße. Seine Aufgabe, auf Grund der so kargen Überlieferung eine ausführliche erbauliche Legende zu schreiben, hat er gelöst, nur daß man um die Gestalt jedes anderen Heiligen dieses Gewand legen könnte.

Andere Bahnen schlägt bereits der Autor der Legende Chrodegangs ein.[6]) Auch hier ist uns die Quelle erhalten, nämlich die Metzer Bistumsgeschichte von Paulus Diaconus.[7]) In diesem Werke wird ungefähr folgendes in aller Kürze ausgeführt: Chrodegangs Eltern stammen aus

1) Vita Liborii, Acta SS., c. II p. 410. 2) Ebd., c. II_8 p. 411. 3) Es werden zitiert: 1. Corinth. I 17; 1. Timoth. IV 2; Galat. V 26; Sapientia II 25; Proverb. XIV 30; Jakob. I 20; 2. Corinth. VII 10; Ephes. V 5; Maleachi II 5. Ebd., c. III_{10} p. 411. 4) Die Vorlage bringt dabei auch die Sorge des Heiligen für Wachs und Öl; der Hagiograph knüpft daran die Betrachtung: der Heilige, selbst ein Tempel des wahren Lichtes, wollte nicht, daß der Schmuck des Lichtes im Hause des Herrn fehle. Ebd., c. $IV_{12, 13, 14}$ p. 412/413. 5) Ebd., c. $V_{15, 16, 17, 18}$ p. 413. 6) Vita Chrodegangi, MG. SS. X p. 552ff. 7) Paul. Diaconus, Gesta episcop. Mett., MG. SS. II p. 267.

sehr vornehmem fränkischen Adel. Ihr kleiner Sohn wird am Hofe aufgezogen, später zum Referendar Karl Martells erhoben, unter Pipin zum Bischof von Metz ernannt. Er war ein ausgezeichneter Mann, von schönem Äußern, redegewandt, der lateinischen und deutschen Sprache mächtig, ein treuer Beschützer der Diener Gottes, der Witwen und Waisen. Für die Kleriker seiner Kirche führt er das gemeinsame Leben nach einer von ihm verfaßten Regel ein und trug Sorge für ihren Unterhalt. Dem Kirchenbau, dem Schmucke und der Musik im Gotteshause wendete er seine Aufmerksamkeit zu. Zwei Klöster verdanken dem frommen Bischof ihren Ursprung. Das allgemeine Vertrauen zeigte sich in der Absendung Chrodegangs nach Rom, Papst Stephan abzuholen. Von dessen Nachfolger erhielt er die Leiber dreier Märtyrer. Er starb unter Pipins Regierung. Der Hagiograph des zehnten Jahrhunderts verstand es mit Hilfe anderer Heiligen-Leben eine ausführliche Arbeit niederzuschreiben, die aber mit der historischen Wahrheit schon stark in Konflikt gerät.[1]) Der Kürze halber mögen nur einige Kapitel die Art der ganzen Arbeit zu zeigen versuchen. — Nach einem Blick über die Vorgänger im Bistum wird die Herkunft und Jugend des Heiligen geschildert. Chrodegang stammt von so hohem Geschlechte, daß die Erde niemals einen vornehmeren Sprößling getragen hat. Für seinen Vater ist nur die Tochter Karls, die Schwester Pipins, würdig. Diese Abstammung ist historisch nicht haltbar; denn Karl Martell, der i. J. 717 noch jung ist, kann noch nicht eine Tochter haben, deren Sohn er bereits als Referendar benutzen könnte; außerdem wissen auch die gleichzeitigen Urkunden noch nichts von einem derartigen Verhältnis.[2]) Aus diesem Geschlecht erhebt sich nun der glänzende Stern, die unsagbare Freude der Zeit, das erwünschte und vollkommene Heil der Zukunft: Chrodegang. Schon in der Zeit nach der Geburt ist er vom hl. Geiste erfüllt und trägt die klaren Zeichen seiner künftigen Größe. Als Knabe schaudert er zurück vor den Freuden seiner Altersgenossen. Seine Heiligkeit ist größer als es seinen Jahren entspricht; in zarter Jugend zeigt er schon die Frömmigkeit und den Ernst des Greises. Häufig besucht er die Kirche, tut Werke der Barmherzigkeit. Da er noch unter dem Willen anderer stand, so sehnte der Knabe sich, das zu tun, was

1) Vita Chrodegangi, MG. SS. X c. VI p. 555f. Vgl. dazu die Praefatio zur Ausgabe, ebd. p. 552. 2) Böhmer-Mühlbacher, Regesta Imperii I p. 44. Urk. vom 23. Mai 757. Migne, Pat. lat. B. 89 p. 1121. Vgl. dazu Praefatio zur Ausgabe der Vita in MG. SS. X p. 552.

er noch nicht konnte. Seinen Eifer in der Schule kann niemand schildern u.s.f. Als Referendar ist er das Muster der Pflichterfüllung:[1]) voll Treue und Gerechtigkeit, weise im Rate, klug in seinen Antworten. Auf seinen Wink geht alles aus und ein, werden die Geschäfte am Hofe erledigt, nichts geschieht ohne seinen Willen und Rat. Er ist geliebt von allen und geehrt wie ein ehrwürdiger Greis. Die Wahl Chrodegangs zum Bischof von Metz wird mit ebenso reicher Phantasie ausgeschmückt.[2]) Die Gesandten bitten Pipin, er möge den Heiligen als Bischof von Metz bestätigen. Der Herrscher empfindet über die Bitte eine ganz übermenschliche Freude; das Volk, als es die Nachricht von der Wahl empfängt, ist vor Freude wie vom Donner gerührt; es kann gar nicht glauben, daß wahr sein sollte, was es als wahr wünschte.[3]) Man geht zu seiner Wohnung, aber der Heilige ist nicht zu finden; der „summus appetitor humilitatis et abiectionis" hat sich verborgen, um der Würde zu entgehen. Aber die Bürger finden ihn; seine Anklagen über die eigene Sündhaftigkeit nützen nichts; mit Gewalt wird er fortgezogen und trotz des Sträubens vor Pipin geführt.[4]) Auch hier weigert sich der Heilige noch lange Zeit; aber Bürgerschaft, Clerus und Adel zwingen ihn zur Annahme der Würde. — Zieht man noch in Betracht, wie in dem Werke das Verhältnis des Papstes Stephan und Chrodegangs zu König Aistulf auf eigene Faust ausgemalt wird[5]), wie ferner anläßlich der Reliquienerwerbung in Rom durch den Heiligen eine lange Abenteurergeschichte eingeflochten wird[6]), so tritt bei dem Vergleich mit der Quelle die ganze legendare Ausschmückung hervor, die aber nicht nur in der Frömmigkeit ihren Ursprung hat, sondern da und dort eine ganz reale praktische Tendenz verbirgt.[7])

Noch ein Werk aus dem Ende unserer Periode möge angeführt werden: die Legende des hl. Remaclus[8]) von Heriger; und zwar soll hier die Darstellung von der Erhebung des Heiligen zum Bischof bis an das Lebensende betrachtet werden. Die Jugendzeit ist völlig analog den beiden vorhergegangenen Werken geschildert; ebenso die Vorgänge bei der Wahl zum Bischof.[9]) — Seine Tugenden kann niemand, wie es sich gebührte,

1) Vita Chrodegangi, ebd., c. IX p. 557. 2) Ebd., c. XV p. 560. 3) Ebd., c. XVI p. 561. 4) Ebd., c. XVII p. 562. 5) Ebd., c. XXIV p. 566. 6) Ebd., c. XXIX–XXX p. 570–572. 7) Vgl. u. a. die direkte Zurückführung der Eltern Chrodegangs auf das Herrscherhaus; der Raub der Reliquien. 8) Vita Remacli, Migne, Pat. lat. B. 139 p. 1151 ff. 9) Ebd., c. III p. 1153/54.

schildern: alle liebten ihn, alle folgten ihm, alle gaben sich Mühe, nach seinem Willen zu leben. Die Hohen ehrten den Heiligen wie einen Höheren; die Niederen sahen zu ihm wie zu einem Bruder auf. Er weilte auf der Erde, aber sein Leben war ein himmlisches. Sein Äußeres war das eines Engels; ihn beseelte ein heiliger, rastloser Eifer, er war voll Klugheit, voll Glaubenstreue, voll Hoffnung, voll Liebe. Er schaute nicht auf den Reichtum und die Macht der Menschen, sondern auf die Reinheit ihres Lebens. Was er von anderen verlangte, das zeigte er durch seine eigenen Taten.[1]) So nimmt Remaclus zu an Heiligkeit, daß die Engel ihm die Geheimnisse Gottes verkünden; der Bischof sieht die Zukunft voraus.[2]) Seinen ganzen Eifer wendet er den Klöstern zu; zwei gründet er selbst: Malmedy und Stablo.[3]) Da will er sich ganz dem Dienste Gottes widmen; er entsagt der Würde und tritt in das Kloster ein. Die Trauer seiner Herde ist unbeschreiblich! Die Klugen aber geben nicht so schnell die Hoffnung auf, ihn zu behalten. Ob er denn wisse, was er tue? Die Kirchengesetze verbieten es, die Diözese im Stich zu lassen. Zu Lebzeiten des Bischofs darf kein Nachfolger ernannt werden; sie wollen also nicht Kinder eines Ehebrechers werden. Denke er denn nicht, was man Schlechtes über sie sagen werde, wenn er den Bischofsstuhl verlasse? Der Heilige aber läßt sich nicht wankend machen; er tröstet die Seinen und weist auf das Beispiel der Jünger hin, die von Ort zu Ort zogen.[4]) So segensreich er als Bischof wirkte, so sammelte er als Abt zahlreiche Schüler um sich; weit und breit wird seine Heiligkeit bekannt. „Wessen Trauer wandelt sich bei ihm nicht in Freude; wessen Zorn weicht nicht durch seine Ruhe und seinen Frieden?“ Die Armen macht er fröhlich und lehrt sie die Schätze verachten. Zuletzt reiste er nach Rom und wachte am Grabe der Apostel so lange, bis er Reliquien vom hl. Petrus bekam.[5]) Als Remaclus einige

1) Vita Remacli, Migne, Pat. lat. B. 139, c. IV p. 1154. 2) Ebd., c. VI p. 1155. 3) Ausführlich wird geschildert, wie der Heilige an einen alten Opferplatz der Diana kommt, die Quellen von Dämonen reinigt; daraus erklärt dann der Hagiograph den Namen: Malmundarium (Malmedy) = „a malo mundatum“. Ebd., c. XII–XIII p. 1163 64. Ebenso legendar wird die Gründung von Stablo ausgeschmückt: der Platz war bisher der Tränkort für die wilden Tiere gewesen; den Namen stabulum will Remaclus daher nicht ändern, aber ein stabulum fidelium animarum sollte der Ort in Zukunft sein. 4) Ebd., c. XV–XVII p. 1161–1163. 5) Der „unvergleichliche Schatz“ wurde in Gold und Silber gefaßt; wer an den Reliquien zweifelt, so fügt der Verfasser hinzu, der lese den liber virtutum sive miraculorum. Ebd., c. XXI p. 1165. Vgl. c. V dieser Arbeit.

Zeit nach der Rückkehr seinen Tod ahnt, da versammelt er die Brüder um sein Lager und hält eine lange Rede, die zum großen Teil mit Zitaten aus der Bibel und noch mehr aus Klassikern zusammengesetzt ist.[1]) Unter den Klagen der Mönche entschläft er. An seinem Grabe ereignen sich bald Wunder.[2])

Die angeführten drei Beispiele – sie umfassen zeitlich die ganze Periode dieser Arbeit: Vita Liborii fällt in die Jahre 886–908; Vita Chrodegangi in die erste Hälfte, Vita Remacli in die zweite Hälfte des zehnten Jahrhunderts – führen zu einem doppelten Ergebnis:

Anlage und Inhalt zeigen viele verwandte Züge, die sich nur durch Anwendung eines allgemein bekannten Schemas erklären lassen.

Das Schema selbst wird, abgesehen von schriftlichen Quellen, mit Hilfe der Bibel und der Klassiker, der Volkstradition und der die Zeit bestimmenden Ideen ausgeschmückt[3]), wodurch aus dürftigem Material eine den Ansprüchen des Jahrhunderts genügende ausführliche Lebensbeschreibung gewonnen wird.

Das Schema.

Unter Beiziehung des ganzen Materials würde sich folgendes allgemeine Schema, das nach einer gemeinsamen Kinder- und Jugendzeit sich je nach Geschlecht oder Stellung dreiteilig spaltet, in ganz knappen Umrissen aufstellen lassen:

Prolog: Aufforderung zur Arbeit durch den Oberen. Weigerung wegen geringen Wissens; aber Sieg des Gehorsams. Bitte um die Protektion des Auftraggebers für das Werk oder um Korrektur bezw. Vernichtung, wenn es zu schlecht ausgefallen. Beteuerung der Wahrheit oder treuen Wiedergabe der Tradition.

Geburt: Gedanke der Vorherbestimmung; wunderbare Verkündigung des Kindes. Eltern: Vornehm und reich; auch fromm, ausgenommen die Eltern sind Heiden. – Kinder-Zeit: Der Knabe oder das Mädchen ist bonae indolis. Sie lernen spielend und mit großem Eifer. Schon im zarten Alter zeigt sich der Ernst des „grandaevus"; daher Fernhalten von Kinderspiel und Scherz. Das Kind ist schon der „Heilige in nuce". Jugendzeit: Mit heranwachsendem Alter Steigerung der Frömmigkeit und asketischen Neigung. Treue Pflichterfüllung. Liebe und Güte

1) Horaz (Episteln, Oden, Satiren), Lucrez und Cicero werden zitiert.
2) Ebd., c. XXI p. 1167/68. 3) Vgl. c. V dieser Arbeit.

zu allen Nebenmenschen; ebenso geliebt von allen. — Bereits Auftreten der ersten Versuchungen durch den Satan. — Selten die Wunderkraft.[1])

Die Spaltung des Schemas dürfte mit der Berufswahl des Heiligen anzusetzen sein. Demnach ergäbe sich:

I.	II.	III.
Missionar.	Abt oder Bischof.	Die hl. Jungfrau oder Frau.
Berufung durch einen Traum oder himmlische Stimme; Vorbild Abraham.	Weigerung die Würde anzunehmen, die einstimmig dem Heiligen zuerkannt wird. Endliche Annahme [manchmal durch Traum motiviert]. Ungeheurer Jubel des Volkes; Demut des Einziehenden.	Das Mädchen gelobt sich Christus als Braut; Abweisung der Freier; Zwang durch die Eltern; aber die Heilige bleibt standhaft.
Hinderung der Absicht durch die Eltern. Standhaftigkeit des Heiligen.	Tätigkeit: Die Tugenden steigern sich: „Er wird allen alles."	Oder:
Empfang in der Fremde durch den „guten Mann" oder die „gute Frau".	1. Restauration der Kirchen, der Stadt, des Klosters; ev. Beistand des Himmels. 2. Seelsorge: Predigt. Sorge für die Priester. Überwachung und Prüfung ihrer Tätigkeit. Eifer für Erwerbung der Reliquien. Herstellung der Zucht im Kloster. Soziale Fürsorge: Loskauf der Gefangenen; Sorge für Arme und Kranke; für Einsiedler, Witwen und Waisen. Hilfe durch Unterstützung oder	Ehe mit ebenso tugendhaftem Gatten; man steht der „virginitati proximum". Die Gatten sind ein Herz und eine Seele für den Dienst Gottes.
Rom-Reise zur Einholung der Erlaubnis, das Evangelium zu predigen.		Steigerung.
Hin- und Rückreise sind ev. durch Wunder ausgezeichnet.		Die Jungfrau erzwingt sich gegen den Willen der Eltern den Eintritt in das Kloster; ev. mit Hilfe übernatürlicher Macht. Im Kloster ist sie ein Beispiel für alle. Gabe der Wunder und Vision.
Nach der Rückkehr mit dem Privileg des Papstes Gründung einer Niederlassung unter dem Schutze		Oder:
		Als Witwe weiht sich die Heilige vollständig

1) Eine ausgesprochene „Conversio" tritt abgesehen von der Vita Adalberti, MG. SS. IV c. VI—VII p. 597 in keiner Vita dieser Zeit hervor; Ida, Rictrudis, Wiborada, Ulrich, Meginrat z. B. sind in der Jugend schon fromm; es handelt sich überall nur um ein Steigern der Frömmigkeit.

des Landesfürsten. Wunder bei der Gründung selbst. Missionstätigkeit: Widerstand des Volkes; wird entweder durch Wunder gebrochen oder der Heilige zieht in andere Gegenden. Widerstand von seiten der Herrscherin [passiv auch des Herrschers], die in unrechtmäßiger Ehe lebt; der Heilige wird vertrieben. Endliches Gelingen des Missionswerkes oder das ersehnte Martyrium. Strafe der Mörder. Der Märtyrer selbst wird ausgezeichnet durch himmlischen Duft und Lichtschimmer. Wunder am Grabe.

persönliche Pflege. Schilderung nach den Werken der Barmherzigkeit.

Was der Heilige lehrt, das zeigt er durch eigenes Beispiel. Die Wirkung: Er ist von allen geliebt. Der Ratgeber des Fürsten oder Königs, für den er auch in den Krieg zieht. Der Satan hat die Feindseligkeiten veranlaßt, den Heiligen zu stürzen; aber der Satan und seine Anhänger werden besiegt. Der Heilige vermittelt den Frieden.

Rom-Reise; verbunden mit Reliquienerwerb. Wirkung der Gesamttätigkeit: Aufblühen des Bistums und Klosters; Steigerung der Verehrung durch die Wundergabe, die der Heilige selbst verheimlichen will.

Seliger Tod: Vorhersage. Ermahnung an die Freunde und Schüler. Der Leichnam wird verklärt. Im ganzen Volke herrscht ungeheure Trauer über den Verlust. Wunder am Grabe.

Gott; sie ist unermüdlich in der Pflege der Armen und Kranken.

Höhepunkt.

Aus dem Kloster zieht sich die hl. Jungfrau in die einsame Zelle zurück: sie wird für immer dort eingemauert. Die Versuchungen des Satans werden überwunden durch die äußerste Askese; das Volk holt Rat und Hilfe bei der Heiligen, die durch die Gabe der Weissagung und Wunder ausgezeichnet ist.

Oder:

Die Witwe zieht sich zurück in das Kloster, nachdem sie für das Heil ihrer Kinder Sorge getragen hat; sie verbringt ihr Leben in Arbeit und Kasteiung; wird durch Wunder ausgezeichnet.

Ende.

Vorherwissen des Todes: Seliges Entschlummern im Kreise der Nonnen oder Martyrium. Verklärung des Leichnams. Wunder am Grabe.

Das sind die wesentlichen Grundzüge des allgemeinen Schemas, in das sich jedes Heilgen-Leben[1]) ohne sonderliche Mühe bringen läßt;

1) Ausgenommen sind Legenden, die auf eine Darlegung des Lebens-

die Abhängigkeit des Hagiographen vom Schema steht zweifellos fest. Es seien eine Vita und eine Legende als Beispiel herausgenommen.

Die Vita des Abtes Cadroa wurde bald nach seinem Tode geschrieben am Orte seiner früheren Tätigkeit.[1]) Die Herausschälung des Schemas geht ohne Schwierigkeit. – Die Geburt des Heiligen wird den bisher kinderlosen Eltern durch den hl. Columban im Traume verkündet; der Knabe soll Cadroa heißen und wird den Namen des Herrn unter den Völkern verkünden. Die Eltern sind vornehm, reich und fromm. Der alte Oheim läßt den Knaben auf eine Vision hin unterrichten. Cadroa überholt durch die Schärfe seines Verstandes alle Altersgenossen.[2]) Zum Jüngling herangewachsen steigert sich seine Tugend, besonders der Eifer zum Studium der weltlichen Wissenschaften.[3]) Er kommt nach Irland, lernt dort ausgezeichnet und erwirbt sich die Liebe aller.[4]) Bald nach der Rückkehr ergeht an ihn im Traume die Mahnung Gottes, die Heimat zu verlassen. Cadroa erwacht und teilt seinen Entschluß den Eltern mit, die aber ihr Kind nicht fortlassen wollen. Eine Zeitlang folgt er dem Verbote; dann aber kann ihn niemand halten: der König nicht, noch die Drohung der Eltern.[5]) Auf der Reise vollbringt er ein Wunder; landet glücklich mit zwölf Gefährten in Frankreich.[6]) Gräfin Hersinde schenkt den Fremdlingen das Kloster St. Michael; Cadroa weigert sich, die Führung des Klosters zu übernehmen.[7]) Nach seiner Rückkehr von Fleury wird er gezwungen, die Leitung des Klosters Waulsort (im Sprengel von Lüttich) in die Hände zu nehmen. Cadroas Frömmigkeit zieht viele in das Kloster; trotz der hervortretenden Wundergabe bleibt er bescheiden.[8]) Sein Ruf verbreitet sich immer mehr; Bischof Adalbero überträgt ihm das Kloster des hl. Felix und Clemens in Metz. Cadroa erhebt die gesunkene Anstalt zu neuer Blüte.[9]) Weit und breit wollen die Leute seinen Rat; wer traurig kam, ging fröhlich von ihm. Jedem ist er zu helfen bereit; dafür genießt er die Verehrung von hoch und

ganges überhaupt verzichten, wie z. B. die Legende von Arbogast, Florentin, teilweise die Legende des hl. Magnus, des hl. Corbinian, Kilian.

1) Vita Cadroae, Mab. V p. 489. Die Glaubwürdigkeit des Verfassers wird nicht bestritten, insofern als er auch bei dem Wunderbaren den Berichten der Gefährten des Heiligen folgte und nicht auf eigene Faust den Inhalt erdichtete. Vgl. Ebert, Literaturgesch. B. III p. 466. Sackur, Die Cluniazenser B. II p. 361. 2) Vita Cadroae, Mab. V, c. IV p. 490. 3) Ebd., c. X p. 491. 4) Ebd., c. X p. 492. 5) Ebd., c. XIV–XV p. 492/93. 6) Ebd., c. XIX p. 494. 7) Ebd., c. XX p. 495. 8) Ebd., c. XXI–XXIV p. 495f. 9) Ebd., c. XXV p. 496.

nieder; Bischöfe, Fürsten und Herrscher lieben ihn wie einen Vater. Da fühlt er sein Ende herannahen; trotzdem folgt er noch dem Rufe der Kaiserin Adelhaid.[1]) Bei Hofe heilt Cadroa einen verunglückten Diener; alles Lob weist der Heilige zurück und bittet, nicht davon zu sprechen. Auf der Heimreise stirbt er. Ungeheure Trauer; von den Städten, Dörfern, von den Feldern eilen die Menschen an die Bahre. Auftreten des Wunders.[2])

Die Einwirkung des Schemas ist fast von Kapitel zu Kapitel wahrzunehmen; der dem Hagiographen zugängliche Stoff wurde völlig nach der schematischen Anforderung geordnet, so daß von selbst sich die Frage aufdrängt, wie weit ging dabei die Macht des Schemas, und erstreckte sie sich auf das Formale allein oder auch auf das Sachliche? Zur Erleichterung der Beantwortung möge noch ein zweites Heiligen-Leben mit Rücksicht auf das Schema zerlegt werden. Die Passio des Bischofs Friedrich[3]) von Utrecht wurde zu Beginn des elften Jahrhunderts von einem gewissen Odbert verfaßt und zwar auf Grund von Erzählungen zweier alten Männer[4]), wie der Hagiograph zu seiner größeren Glaubwürdigkeit sagt. Friedrich ist ausgezeichnet durch vornehme Abstammung, noch mehr durch seine Frömmigkeit.[5]) Von Kindheit an führt er ein mehr himmlisches als irdisches Leben, meidet die Spiele der Knaben, besucht dafür gerne die Versammlungen frommer Männer oder die Kirche. Seine Mutter bringt ihn auf eine Vision hin zum Bischof von Utrecht; dieser erkennt in ihm den zukünftigen Nachfolger und liebt ihn wie seinen Sohn. Friedrich nimmt zu an Alter und Weisheit und ist allen in allem ein Beispiel. Als Subdiakon zeigen sich schon seine asketischen Neigungen; jederzeit ist er gegen alle voll Liebe und Güte. Diakon geworden, steigern sich die Tugenden so sehr, daß der alte Bischof, voll Entzücken, einen solchen Nachfolger zu haben, ihn ungeachtet seines Sträubens zum Priester weiht. In dieser Stellung wirkt er so ausgezeichnet, daß sein Ruf über die ganze Welt sich verbreitet. Bis zu den Ohren des Königs dringt sein Name.[6]) Da stirbt Ricfried.

1) Vita Cadroae, Mab. V, c. XXVIII p. 497, c. XXXII p. 498, c. XXXIV p. 499. 2) Ebd., c. XXXVI–XXXVII p. 300–301. 3) Passio Friderici, MG. SS. XV_1 p. 342–356. 4) Ebd., Prolog p. 344. 5) Ebd., c. I p. 344. 6) Der Verfasser schmückt das Einzelne breit aus; so heißt es hier noch weiter: Der Knabe ermahnt die anderen Jungen voll Milde, in der Kirche das Lachen zu lassen; wenn er spricht, wird der Kluge noch klüger; man legt den Finger an den Mund, wenn Friedrich redet. Ebd., c. III p. 345; c. IV–V p. 345.

Volk, Klerus und König nötigen den Heiligen trotz allen Sträubens den Bischofsstab zu nehmen.[1]) Die Würde steigert nur die Tugenden des Heiligen, der gegen alle seine frühere Demut behält. Seine Tätigkeit umfaßt: Herstellung der gefallenen Stadtmauer, der verödeten Klöster; die Gebiete der Seelensorge für Gemeinde und Klerus. Ausführung der sieben Werke der Barmherzigkeit. Kein Wunder, daß der Bischof von allen geliebt wird, wie er selbst alle liebt.[2]) In der erfolgreichen Missionstätigkeit wird Friedrich durch den Aufstand der Friesen und Einfall der Britten gestört.[3]) König Ludwig ist machtlos gegen die Feinde; man weiß den Grund: Die unerlaubte Ehe mit Judith, von der der König trotz der ständigen Mahnung Friedrichs sich nicht trennen will.[4]) Judith selbst ist voll Haß gegen den Bischof, der allein furchtlos der Ehebrecherin gegenübergetreten ist.[5]) Zuletzt sendet sie ihre Schergen aus, den lästigen Mahner zu töten. Der Heilige hilft in seiner Güte den Mördern nach der Tat zur Flucht, hält eine Rede an seine Schüler und Priester, betritt dann selbst den Sarkophag und haucht unter lautem Klagen der Umstehenden seine Seele aus; wunderbarer Duft.[6]) – Strafgericht über den König und seine Gattin.[7]) – Lobpreisung der Stadt Utrecht, die einen neuen Fürsprecher bei Gott gewonnen hat.[8])

Auch wenn man gegenüber Berichten „alter Männer" kein Mißtrauen haben würde[9]), wenn man nicht wüßte, daß der Verfasser seine Quellen in unerhörter Weise entstellt hat[10]), wenn man von dem fabelhaften Tod absehen wollte[11]) – der Unterschied in der Handhabung des Schemas drängt sich von selbst bei diesen beiden Beispielen auf: in der Vita Cadroae ist das Schema formal benutzt, in der Legende Friderici dagegen formal und sachlich. Odbert sieht in dem Schema, das er mit den längsten erdichteten Reden und zahlreichen Gemeinplätzen der Tugenden ausschmückt, das einzige Mittel, dem Heiligen, von dessen Leben man nur sehr spärliche Nachricht hat, Fleisch und Blut zu geben;

1) Passio Friderici, MG. SS. XV_1, c. VI–VIII p. 346f. U. a. erzählt Odbert: Voll Trauer geht der neue Bischof zur Kirche, während im Volke unbeschreiblicher Jubel herrscht. Der König hat alles zum Mahle geladen. Friedrich nimmt nur mit seinem Körper daran teil; leise spricht er zu sich selbst: „Ich speise mich mit dem Brote des Lebens" u. s. f. 2) Ebd., c. X p. 348. 3) Ebd., c. XI–XV p. 349f. 4) Ebd., c. XV p. 351. 5) Ebd., c. XVI p. 351f. 6) Ebd., c. XVII–XVIII p. 352–354. 7) Ebd., c. XIX–XX u. 354. 8) Ebd., c. XXX p. 354ff. 9) Vgl. c. I dieser Arbeit p. 14. 10) Holder-Egger, MG. SS. XV_1 p. 342, Prolog: „Non fons pura . . . sed fallax fucosa . . ." 11) Vgl. dazu die Legende S. Severi, MG. SS. XV_1, c. IV p. 291.

dort ist das Schema das Mittel, das Material über einen Zeitgenossen, den man als Heiligen verehrt, in die verlangte Form eines „Heiligen-Lebens" zu bringen. In der Gestalt Friedrichs schaut uns der Typus „des" Heiligen entgegen; weder für die rein historische Forschung von irgend welchem Wert, noch für die Erkenntnis des seelischen Momentes. In der Gestalt Cadroas dagegen tritt uns, hat man erst den sie einhüllenden typischen Mantel entfernen können, eine lebendige Persönlichkeit, eine Individualität entgegen.[1])

Auf jedes Heiligen-Leben kann das Schema angewandt werden, wurde oben festgestellt; aber es gilt dann auch von Fall zu Fall die Stellung des Hagiographen zum Schema zu bestimmen zu versuchen. Bevor dieser Aufgabe noch etwas näher getreten werden soll, ist nötig, wenn auch in aller Kürze, die Tatsache des „Ausschreibens", im weiteren Sinne das Plagiat, zu berühren.

Ausschreiben und Gemeinplätze.

Die Übernahme längerer oder kürzerer Abschnitte aus fremden Werken in das eigene war allgemeine Praxis des früheren Mittelalters. Daß der Hagiograph keine Ausnahme machte, liegt schon in der Natur des Heiligen-Lebens, ganz abgesehen von dem Wegweiser, den das Schema bildete. Da das gegenseitige Ausschreiben der Hagiographen bekannte Tatsache[2]), kann es sich also in dieser Arbeit nur darum

1) Um nur einige Züge anzuführen: Die Askese des jungen Heiligen, die immer wieder in den üblichen Wendungen geschildert wird, ist bei Cadroa völlig individuell gegeben. Der junge Mann hat mit sich zu kämpfen; um seiner Herr zu werden, springt er in Wintersnacht völlig unbekleidet in den eiskalten Strom; um nicht mitgerissen zu werden, bindet er sich mit einem Seile an einen Baum an. Und so betet er. (c. XIV p. 492.) Oder ein anderer individueller Zug: Cadroa war schon Abt in Metz, als er von der schweren Krankheit seines Freundes Johannes von Gorze hörte. Er macht sich auf, ihn zu besuchen. Denn er weiß, Johannes wird in seiner übermäßigen Askese auf den kranken Körper nicht die geringste Rücksicht nehmen. Heimlich läßt Cadroa in Gorze dann eine kräftige Fleischkost zubereiten, die, während sie mitsammen sprechen, aufgetragen wird. Johannes ist entsetzt darüber und will nichts berühren. Da beginnt Cadroa davon zu essen, obwohl er damit gegen die Regel verstößt. Johannes merkt die gute Absicht und nimmt bis zu seiner Genesung Fleischkost zu sich. Cadroa aber kehrte glücklich in sein Kloster zurück und lebte dort mit „rigore abstinentiae". (c. XXX p. 498.) 2) Vgl. dazu die Worte Walters v. Speier in der Vita Christoph., ed. Pez., Thes. B. II, pars III. Prolog p. 101. „... quicquid in utraque scribendi ge-

handeln, an Beispielen aus der hier in Betracht kommenden Zeit die dritte Ährenlese zu tun. Die Praxis zu beurteilen, fällt außer den Rahmen dieser Arbeit; dagegen muß untersucht werden, ob die Plagiate bei Lebensbeschreibungen überhaupt nicht schon von vornherein alles Individuelle unmöglich machen. Man hat weitgehende Plagiate in den beiden Viten der Königin Mathilde nachgewiesen.[1]) Demnach ist der Charakter dieser Heiligen eine Addition der Tugenden der Königin Radegundis und hl. Gertrud. Der junge Herzog Heinrich ist gar eine „Theaterfigur" aus der Andria von Terenz. Außerdem wurden noch ausgiebige Anleihen gemacht bei Virgil, Prudentius, Boethius, Severus und anderen. Man ist daher geneigt, solche Lebensbeschreibungen als wertlos für die Kenntnis der dargestellten Persönlichkeit zu betrachten. Die Gegenüberstellung von Original und Plagiat mahnt dagegen doch zur Vorsicht:

I.	II.
Vita Mathildis, c. VIII., p. 577.	Vita Gertrudis, c. VI., p. 460.
„Prudentis enim erat consilii mitissima bonis, dura superbis elemosinis larga, orationibus intenta, cunctis pia indigentibus, eloquio blanda, caritate ergo Deum et proximum atque continentia permansit pura."	„Erat autem vultu serena, familiae cara, lenis subditis, dura superbis, pauperibus larga, parentibus pia, eloquio blanda, caritate ergo Deum et proximum fervens et continentia permansit pura."

Die wörtliche Entlehnung ist zweifellos; aber es sind doch leise Änderungen da, und zwar sachlicher Art. So bleibt bei Mathilde in Rücksicht auf den kurz vorher geschilderten Tod des Mannes[2]) wie der folgenden Ungerechtigkeit der Söhne[3]) das erat autem vultu serena, familiae cara weg; mit Überlegung ändert der Verfasser das „pia parentibus" um in „cunctis indigentibus"; denn die Eltern Mathildes waren nach 936 schon gestorben. Man sieht, ein gedankenloses Übernehmen kann man nicht feststellen; nur der Ausdruck ist entlehnt; denn wenn die gleichen Werke der Wohltätigkeit erwähnt werden, so ist auch das

nere ... clam inter manus vertendo brevi quasi duorum mensium continuatione involabam." H. Günter, Legenden-Studien. Köln 1906. Ferner die einzelnen Vorworte in den MG., wo bei Abdruck der Heiligen-Leben durch verschiedenen Druck die übernommenen Stellen kenntlich gemacht sind.

1) Vgl. dazu die Aufsätze von Heerwagen, Koepke und Jaffé in den „Forschungen zur deutschen Geschichte" B. VI p. 147, B. VIII p. 367, B. IX p. 343. 2) Ebd., c. VII p. 577. 3) Ebd., c. VIII p. 577/78.

kein Grund, auf ein Schildern ohne zugrunde liegende Wirklichkeit zu schließen. Gerade das Anführen so kleiner Züge wie die Sorge der Heiligen für den Unterhalt des Feuers während der Nacht zugunsten der Leute[1]) zeigt das Bestreben des Autors, das Bild „seiner" Heiligen zu vervollständigen. Wie für diese Vita hat man ferner die Quellen für Ruotgers Werk über den hl. Bruno von Köln aufgedeckt.[2]) Kein Kapitel ist ohne fremdes Eigentum; Reminiszenzen aus der Vulgata und der klassischen Literatur sind dicht gesät. Auf den bloß rhetorischen Wert der angeführten Reden, die hauptsächlich aus Zitaten der hl. Schrift zusammengesetzt sind, hat schon Dümmler hingewiesen; und doch muß man wieder in Betracht ziehen, wie gerade die Gebildeten dieser Zeit die eigene Ansicht mit den Zitaten aus der hl. Schrift „befestigten".[3]) — Wenn man andrerseits zur Charakteristik des Heiligen liest: „So kam es, daß, wenn er Muße hatte, niemand mehr beschäftigt war als er; doch wenn er auch beschäftigt war, hatte er stets noch Muße"[4]), so fällt dem Leser sofort Ciceros Ausspruch ein, der heute als Mustersatz in jeder lateinischen Grammatik steht. Aber man wird, wenn man Brunos geschildertes Wesen ganz überschaut hat, keinen besseren Ausdruck finden können für diese individuelle Eigenart des Heiligen als eben die Worte Ciceros. Ja, vielleicht hätte Ruotger, denkt man an die damals herrschende Unbeholfenheit im Gebrauche der lateinischen Sprache, diese Seite des Charakters Brunos gar nicht klar wiedergeben können ohne die Hilfe Ciceros. Daß natürlich in zahlreichen Heiligen-Leben völlig gedankenlose Übernehmungen auftreten, ist keine Frage. Auch hier gilt es von Fall zu Fall zu entscheiden und ebenso bei Beurteilung der Gemeinplätze für die Schilderung der Tugenden, die bei aller Ausführlichkeit uns völlig farblos, typisch anmuten. Da wird der hl. Mansuetus so geschildert wie der hl. Corbinian und dessen Tugenden hat fast genau so die hl. Liutbirga oder der hl. Gerard oder der hl. Burchard von Worms. Es möge genügen drei solcher Gemeinplätze nebeneinander zu stellen.

Vita Mansueti, Migne, Pat. lat. B. 137 c. VI, p. 625. „... clarus aspectu, moribus dulcis, alloquio mitis, constantia fortis, patientia longanimis,

1) Vita Mathildis, c. XI p. 578/79. 2) Dümmler, Forsch. zur deutschen Geschichte, B. XII p. 445. Manitius, NA. B. XII p. 369/70. Simson, Archiv f. d. G. d. Niederrh. VII p. 172. Ganz besonders: A. Mittag, Die Arbeitsweise Ruotgers in d. Vita Brunonis; Progr. des Askan. Gymn. Berlin 1896. 3) Vgl. dazu c. CXXVI p. 373 in der Vita Joh. Gorz., MG. SS. IV. 4) Vita Brunonis, MG. SS. in us. schol., c. VIII p. 10.

castitate praecipuus, in beneficiis largus, egenorum miseriis pronus, consiliis cautus, misericordia plenus, hospitalitatis gratiam consectatus, in orationibus assiduus, in lectione devotus, in lacrymis profusus, in cordis compunctione attritus, in ceteris bonis actibus probatus atque perfectus."

Vita Corbiniani (Acta SS. 8. Sept. III, p. 281 ff.) „. . . erat enim valde facundus et humanitate praecipuus, conversatione inter omnes praeclarus, contra vitia ad irascendum facilis, velox ad ignoscendum conversus, non piger in bona operatione, deditus oratione, studiosus psalmodiae, praeclarus in vigiliis, frequens in jejuniis, largus in elemosynis, in omni semper bono promptissimus, vir mitis atque modestus, nulla pietate secundus."

Vita Liutbirgae (Pez, II, c. II p. 153) „Erat autem in consiliis provida verax in verbis, in comisso fidelis, in elemosynis larga, constans in opere, pietate praecellens, ergo cunctos benignitate praecipua, curam infirmantium gerens, discordantium sequestra . . ." u. s. f.[1])

Eine derartige Schilderung paßte auf jeden Heiligen, ob Mann ob Frau, ob Bischof ob Eremit. Sie sind typisch, und das fühlten auch die Hagiographen selbst. Und so fehlt es nicht an Versuchen, diese Gemeinplätze zu spezialisieren. „Er eiferte den Tugenden aller nach, indem er sein Leben zusammensetzte aus der Nachahmung der anderen," so heißt es von Abt Theoderich von St. Hubert.[2]) „Die Demut des einen, den Gehorsam des anderen; die Einfalt des dritten, die Frömmigkeit des vierten nahm er sich zum Vorbild! Mit diesem wetteiferte er in der Liebe, mit jenem in der Arbeit, mit einem andern in der Geduld" u. s. f. Individueller ist damit die Schilderung allerdings auch nicht geworden. Es bleibt uns noch eine Überlegung: Haben überhaupt die Hagiographen hier individuelle Züge geben können? Die Antwort gibt der Verfasser der Vita Popponis[3]): „Et ut omnes probitatis ipsius virtutes sub compendio procedant, et ex relatione antiquorum fidem legentibus concedant: erat fide firmus, spe longanimis" u. s. f. Im Laufe

1) Damit vgl. man die Stelle in der Vita Gerardi, MG. SS. XV_2, c. II p. 656: „Erat namque perspicax in consilio, fidelis in commisso, verax in sermone" u. s. f. Ebenso: Vita Adalberonis II, MG. SS. IV, c. XII p. 666. Ferner: Vita Basoli, Migne, Patrol. lat. B. 137 c. VII p. 647 f. Ferner: Vita Ursmari, Surius, 18. April, c. II–III p. 767/68. Oder: Vita Lamberti, Migne, Patrol. lat., B. 132, c. XI p. 648. Vita Hathumod., MG. SS. IV, c. IX p. 166. Vita Liobae, MG. SS. XV_1, c. VII p. 125. Vita Burchard. Wormat., MG. SS. IV, c. I p. 829 u. a.
2) Vita Theoderici, MG. SS. XII, c. VI p. 42. 3) Vita Popponis, MG. SS. XII, c. XXVIII p. 311.

der Aufzählung fügt er dann hinzu: von der Beharrlichkeit des Heiligen im Wachen und Beten braucht man nicht zu sprechen, denn das Gemeinsame kann man füglich übergehen.[1]) Damit ist deutlich genug gesagt, daß derartige zusammenfassende Schilderungen nicht sowohl auf individuelle Darstellung berechnet waren als vielmehr dasselbe bezwecken wollten wie die Predigt[2]): einen Tugendspiegel zu geben. Zugleich ist noch zu berücksichtigen, wie derartige „kompendienhafte" Aufzählungen in den einzelnen Heiligen-Leben auch gänzlich vermieden werden, oder die Zusammenfassung wird, wie es Ruotger tut, an den Anfang des Werkes gestellt gleichsam als vorweggenommenes Resultat der Arbeit.[3]) In einem solchen Fall liegt in der Zusammenfassung geradezu ein künstlerisches Moment: Mit wenigen Strichen ist der Entwurf für das zu schaffende Bild gegeben.[4]) Das Ergebnis dieser Frage ist dasselbe wie rücksichtlich des Schemas; ein Urteilen von Fall zu Fall ist nötig.

Im folgenden sollen nun die hervorstechendsten typischen Züge, wie sie im Schema aufgestellt wurden, aus einer Anzahl von Heiligen-Leben zusammengestellt werden und im Gegensatz dazu womöglich individuelle Abweichungen gebracht werden.[5])

Der Prolog.

Die Abfassung des Prologes zeigt typische Züge; sie wurden im Schema hervorgehoben. Einige lassen sich aus den Zeitverhältnissen selbst erklären; so war die Widmung damals allgemein üblich; der enge Kreis der gebildeten Leute[6]), das Bekanntwerden des Verfassers machte

1) Vita Popponis, MG. SS. XII: „libet enim praeterire communia." 2) Sermo de Swiberto, Migne, Patrol. lat., B. 132 p. 547, Ab. V. Sermo de Amelberga, Ebd., p. 553, Ab. VII. 3) Vita Brunonis, MG. SS. in us. schol., c. II p. 5. 4) Das Anführen solcher Stellen zum Beweis des „Typischen", wie es Kircheisen, Geschichte des literar. Porträt, 1904, tut, dürfte demnach für die Beurteilung einer Biographie nicht immer ausschlaggebend sein; man muß doch wohl den Charakter des ganzen Werkes in Betracht ziehen. 5) Bei der Fülle des Stoffes mußten die Beispiele beschränkt werden; ebenso konnten verschiedene Züge wie über Askese, Virginität, soziales Wirken in Rücksicht auf spätere Kapitel hier nicht behandelt werden. Für die Tugenden eines Heiligen in seinem Amte ist das vorhergehende zu berücksichtigen. 6) Vielleicht darf hier ein Grund gesehen werden, daß die Autoren die Namensnennung für überflüssig hielten; erst mit der Steigerung der literar. Produktion wurde dies notwendig, abgesehen von den absichtlich anonymen Streitschriften.

es wünschenswert, das Werk für alle Fälle einer hochgestellten Persönlichkeit zu empfehlen, wobei sich die Bitte um Korrektur, Billigung oder Verwerfung der Arbeit von selbst ergab. Das begegnet in den profanen Werken[1]) dieser Zeit ebenso wie in den Heiligen-Leben.[2]) Die Aufforderung von seiten des kirchlichen Oberen bedingte ein bescheidenes Weigern, das bei fingierten Fällen auf die unwahrscheinlichste Art gesteigert wird.[3]) Die auferlegte Last ist zu groß im Verhältnis zur geringen Kraft des Aufgeforderten, doch muß das Bedenken zuletzt dem Gehorsam weichen, das ist die typische Form. Sie wird noch ergänzt durch die Beteuerung, nur die Wahrheit wiederzugeben. Nun fragt es sich, ob nicht auch Abweichungen vorkommen; tatsächlich finden sie sich und zwar gerade in den Heiligen-Leben, die als Biographien und gleichzeitige Viten charakterisiert sind. Ruotger[4]) spricht wohl von einer Last; aber er weigert sich nicht, im Gegenteil, sie ist ihm süß und angenehm; ja ein Genuß scheint es ihm, über Bruno schreiben zu dürfen. — Aus eigenem inneren Drange will Abt Johannes von St. Arnulf in Metz die Biographie seines Freundes Johannes von Gorze verfassen.[5]) Schon zu dessen Lebzeiten wollte er den Plan ausführen, wurde aber immer wieder daran verhindert. Jetzt am Sterbelager des Heiligen wird der Entschluß durch das Drängen der Freunde fest; schwankend „inter ruborem et aviditatem" sagt er zu. Das persönliche Moment drängt hier das typische zurück[6]); fühlt der Verfasser auch seine Kräfte gering, der innere Drang, den toten, heiligen Freund zu ehren, verscheucht die Bedenken.

1) Vgl. z. B. den Prolog zu Hrotsvithas Carmen de gestis Oddonis imperat., Ausgabe Winterfeld p. 201. Oder den Prolog zu Reginos Chronik, Migne, Pat. lat., B. 132 p. 14–16. 2) Vgl. u. a. den Prolog zu den beiden Vita Mathildis, MG. SS. IV p. 283 und X p. 575; oder den Prolog zur Legende des hl. Christoph, Ausgabe Pez, Thes. II, pars III p. 99–102; oder den Prolog zur Vita Aldegundis, Migne, B. 132 p. 858f. Ferner den Prolog zur Vita Sturmi, MG. SS. II p. 366; den Prolog zur Vita Bonifatii von Willibald. Ausgabe Levison p. 1ff. 3) Der Verfasser der Legende Livins kann erst durch den Tränenstrom und Kniefall der Bittenden zur Abfassung seines Machwerkes bestimmt werden. Vita Livini, Migne, Pat. lat., B. 87 p. 327–344, B. 89 p. 871–888. Prolog p. 327–330. 4) Vita Brunonis, MG. SS. in us. schol. Prolog. p. 3. 5) Vita Joh. Gorziensis, Mab. V, Prolog p. 365f. 6) Vgl. dazu die Prologe zur Vita Bernwardi, MG. SS. IV p. 757; Vita Udalrici, Mab. V p. 419; Vita Anscarii, MG. SS. II p. 689f.

Die Geburt.

Der Eintritt Christi in die Welt geschah auf wunderbare Weise: als der ganze Erdkreis im Frieden lag, gebar die auserwählte Jungfrau den Heiland. So muß auch die Geburt des Heiligen, den Gott kannte[1]), bevor er im Mutterleibe geformt war, von wunderbaren Umständen begleitet sein. Die Mutter des hl. Willibrord hat einen wunderbaren Traum vor der Geburt ihres Sohnes[2]); es fällt ein leuchtender Stein vom Monde in ihren Mund und erleuchtet ihr Inneres. Die betagte Mutter der hl. Lioba träumt von einer tönenden Glocke in ihrer Brust[3]); sie will die Glocke herausziehen und erwacht; bald schenkt ihr der Himmel das ersehnte Kind. Die Geburt des hl. Cadroa zeigt der hl. Columban in einer Vision den Eltern an und verkündet die zukünftige Größe des Kindes.[4]) Die Eltern Heriberts von Köln leben so fromm wie Zacharias und Elisabeth[5]); dafür erfüllt Gott ihre Bitte: Heribert kommt zur Welt unter Lichtglanz, der heller strahlt als die Sonne. Die Mutter des hl. Ethelwold sieht aus ihrem Schoße ein wunderbares Zeichen zum Himmel emporwachsen[6]), aus dem ein goldner Adler entfliegt; der Traum wird dahin gedeutet, daß die Seele des „Procreati" auf außergewöhnliche Weise in das Dasein tritt. Nun ist es bezeichnend, wie dieses Motiv, das man nicht völlig aufgeben will, da und dort umgewandelt, „natürlich" gestaltet wird.[7]) Der hl. Ulrich magert als Säugling so ab, daß sein Ende bevorsteht; ein wandernder Kleriker gibt den Rat der Milchentwöhnung und sagt die künftige Größe des Kindes voraus, das von jetzt ab schön und kräftig sich entwickelt. Der hl. Adalbert wird von seinem Vater für die Welt bestimmt[8]); da befällt den Säugling eine schreckliche Krankheit; er wird dem geistlichen Stande geweiht und ist gerettet. Selbst Benno von Osnabrück[9]), dessen Biograph sich gegen

1) Vita Wiboradae, Mab. V, c. I p. 44. 2) Vita Willibrordi, Jaffé, Biblioth. Rer. Germ. VI, c. II p. 41. 3) Vita Liobae, MG. SS. XV_1, c. VI p. 124. 4) Vita Cadroae, Mab. V, c. IV p. 490. 5) Vita Heriberti, MG. SS. IV, c. II p. 741. 6) Vita Ethelwoldi, Migne, B. 137, c. II p. 83 84. Vgl. dazu die Vita Liudgeri, Ausgabe Diekamp, c. VI p. 10ff. Ferner die Vita Willibaldi, MG. SS. XV_1, c. I p. 88. Vita Wolfgangi, MG. SS. IV, c. I p. 527. Vita Ursmari, Surius, Vitae Sanct. 18. April, c. I p. 767. Columbani, Krusch, SS. rer. Merov., B. IV, Liber I, c. II p. 67. Vita Gebehardi Constantiensis, MG. SS. X, c. I p. 585. 7) Vita Udalrici, Mab. V, c. I p. 421. 8) Vita Adalberti, MG. SS. IV, c. II p. 582. Vgl. u. a.: Vita Popponis, MG. SS. XI, c. I p. 594. 9) Vita Brunonis, MG. SS. XII, c. II p. 56.

jedes Wunder äußert und in Benno keinen Heiligen schildern will, kommt doch „miraculose“ auf die Welt. Die bisher kinderlosen Eltern machen eine Wallfahrt nach Rom, um ihren Wunsch auf Nachkommenschaft erfüllt zu sehen. Sie opfern am Apostelgrab die silberne Figur eines Knaben; nach der Rückkehr kommt Benno zur Welt. Diese Beispiele mögen genügen, zu zeigen, wie beliebt bei den Hagiographen dieser typische Zug war, so daß natürliche Vorgänge, wie Kinderkrankeiten, mit überirdischen Einflüssen in Verbindung gebracht wurden.[1])

Die soziale Stellung der Eltern.

Die Abstammung des Heiligen von vornehmem, gottesfürchtigem Geschlechte ist die Regel; zum mindesten wird dafür der Ausdruck aus dem Martins-Leben des Severus gesetzt.[2]) Die allgemeinen sozialen Verhältnisse der Zeit spielen herein; man braucht nur Namen zu nennen wie Bruno von Köln, Kaiser Otto I. Bruder; die hl. Mathilde, Gemahlin König Heinrich I.; Ulrich von Augsburg, Wenzel von Böhmen, Adalbert von Prag. Sieht man von einzelnen Eremiten ab, so tritt auch hier der Mann und die Frau aus dem Volke in den Hintergrund, bis die Reformbewegung festeren Fuß gefaßt hatte. Der Hagiograph hebt fast durchgängig die edle Abkunft des Heiligen hervor. Wiborada wird von vornehmen und frommen Eltern geboren[3]); ebenso sind Radbods Eltern ausgezeichnet.[4]) Die hl. Ida[5]), die hl. Rictrudis[6]), die hl. Aldegundis[7]) stammen aus vornehmstem Geschlechte. Königliches Blut fließt in den Adern Cadroas[8]); ein englischer König ist der Vater der hl. Ursula.[9]) Alten, vornehmen Adel rühmt Folcwin bei seinem verwandten gleichnamigen Heiligen[10]); Glodesindis hat einen weit und breit berühmten Vater[11]); kurz die Beispiele sind äußerst zahlreich. Ganze vornehme Familien von Heiligen treten uns entgegen; da ist die hl. Ida, die in naher Verwandtschaft mit der hl. Odilia und Gertrud steht. Der Vater der

1) Vgl. dazu den 4. und 5. Abschnitt der Arbeit p. 78 f. 2) Vita Martini, Migne, Pat. lat., B. XX, Liber I, c. II p. 161. „. . . parentibus secundum saeculi dignitatem non infimis . . .“ 3) Vita Wiboradae, Mab. V, c. I p. 44. 4) Vita Radbodi, MG. SS. XV_1, c. I p. 569. 5) Vita Idae bei Wilmans, Prolog p. 470 f. 6) Vita Rictrudis, Migne, Pat. lat., B. 132, c. II p. 831. 7) Vita Aldegundis, Migne, Pat. lat., B. 132, c. I p. 859. 8) Vita Cadroae, Mab. V, c. IV p. 490. 9) Vita Ursulae, Anal. Boll. III, c. I p. 9. 10) V. Folquini, MG. SS. XV_1, c. III p. 427. 11) Vita Glodesindis, Migne, Pat. lat., B. 137, c. II p. 213.

hl. Berlendis heiratet die Schwester des hl. Amandus.[1]) Der Gatte der hl. Rictrudis wird erschlagen[2]); an seinem Grabe geschehen Wunder; die Töchter und der Sohn der hl. Gatten werden nach ihrem Tode verehrt. Der hl. Bruno von Köln ist der Sohn der hl. Mathilde. Es ist leicht erklärlich, daß man dann bei Heiligen von unbekannter Herkunft lieber die vornehme Abstammung wählt, so beim hl. Liborius, beim hl. Quirin, der zu Beginn des 10. Jahrhunderts noch ein einfacher Mann ist, im 11. Jahrhundert aber schon der Sohn eines römischen Kaisers[3]); die Eltern des hl. Makarius gehören in der jüngeren Vita „seit Menschengedenken zu dem vornehmsten Adel".[4]) Die edelste Herkunft wird dem legendaren hl. Livin zugelegt[5]): Sein Vater ist der angesehenste Berater des englischen Königs; seine Mutter eine Königstochter; sein Onkel ein frommer Erzbischof.

Aber auch hier gibt es Abweichungen vom Typischen, dem offen der Krieg erklärt wird. So wendet sich Abt Johannes entschieden gegen die übliche Gewohnheit, an den Eingang eines biographischen Werkes die vornehme Abkunft des Mannes zu stellen.[6]) Die Religion kennt nur den Adel des Geistes und des Charakters. Denselben Gedanken äußert Wolfher in der Vita Godehards[7]): Der Vater des Heiligen war ein Dienstmann des Klosters Nieder-Altaich, ausgezeichnet durch seinen Charakter, so daß er manchem, der allein mit seinem Adel prahlte, vorgezogen wurde. „Ist doch", so sagt Wolfher, „niemand von Adel, den nicht die Tugend geadelt hat." – Es zeigt sich also ein Widerspruch gegen das Schematische, der trotz seiner Seltenheit von Bedeutung ist, zumal da ja tatsächlich viele der zeitgenössischen Heiligen vornehmer Abkunft sind.

1) Vita Berlendis, Migne, Pat. lat., B. 139, c. III p. 1104. 2) Vita Rictrudis, Migne, Pat. lat., B. 132, c. VII p. 835; c. XVIII p. 845f.; c. XXIII p. 848. 3) Vita Liborii, vgl. p. 35. Vita Quirini, Krusch, SS. rer. Meroving., B. III, c. I p. 11. „. . . invenerunt hominem nomine Quirinum." Dazu Pez, Thes. anect. nov., Mon. Histor. monast. Tegernseens. illust. B. III p. III, c. III p. 486. 4) Vita Macarii II, Acta SS. 10. April II p. 878–896. Vgl. dazu: Vita Macarii I, Acta SS. 10. April I p. 875ff. 5) Vita Livini, Migne, Pat. lat. B. 87, c. II p. 529. Vgl. dazu auch die wunderbare Geburt Livins: Eine himmlische Taube tröpfelt drei klare Tropfen in den Mund der frommen Mutter; als der Heilige dann zur Welt kommt, ist allgemeine Freude und ungetrübter Sonnenschein weit und breit für einen vollen Monat. 6) Vita Joh. Gorziensis, Mab. V, Prolog p. 365ff. 7) Vita Godehardi, MG. SS. XI, c. I p. 170.

Die Jugendzeit.

Mit vier oder fünf Jahren hat Bonifatius darnach gestrebt[1]), sich dem Dienste Gottes zu unterziehen und ein klösterliches Leben zu führen. Als einmal einige Kleriker in sein Vaterhaus gekommen waren, da begann er mit ihnen, soweit es sein kindliches Verständnis zuließ, über göttliche Dinge zu sprechen und zu fragen, was ihm zum Vorteile wäre. Diese Frühreife des Heiligen kehrt regelmäßig in allen Heiligen-Leben auch unserer Zeit wieder. Ein typischer Zug also; aber auch hier heißt es von Fall zu Fall entscheiden. Am einfachsten fällt die Sache, wenn die alte Vita oder Legende noch vorliegt und ein Vergleich möglich ist. Was da zum Beispiel von Chrodegang oder Remaclus erzählt wird[2]), ist legendar, d. h. mit Hilfe des Schemas erfunden. Die erste Vita Ulrichs weiß von seiner Kinderzeit nichts. Der dritte Bearbeiter dieser Vita aber ist genau unterrichtet[3]), wie bescheiden der kleine Ulrich unter seinen Altersgenossen war, wie voll Gottesfurcht, wie er seine Eltern ehrte, wie er die leichtsinnigen Scherze mied, wie er durch Haltung und Gang, durch seine Bewegungen nach außen zeigte, wie sein Geist beschaffen war. Mathildens erster Biograph schildert völlig glaubhaft das Benehmen des jungen Mädchens im Kloster[4]); er lobt ihren Fleiß, Bescheidenheit, Sittsamkeit und Milde. In der Überarbeitung dagegen werden schon die ganz wunderbaren Fortschritte der jungen Heiligen auf allen Gebieten gerühmt[5]); wie sie schon im zarten Alter die Sinnesart einer bejahrten Matrone hat, wie sie voll Verlangen ist nach geistiger Arbeit usf. Das ist wieder ganz die typische junge Heilige. Dagegen fällt es schwer, die Erzählung über den kleinen Rimbert ins Gebiet der Legende zu verweisen.[6]) Als Anskar sich einmal in Thurholt aufhält, sieht er eine Schar Knaben unter Lachen und Scherzen zur Kirche eilen. Ein kleiner Kerl aber geht voll Ernst unter ihnen und hat kein Auge für die Spielereien. Anskar beachtet ihn dann in der Kirche, wie er andächtig betet, ein ordentliches Kreuzzeichen macht und in allem sich zeigt „als ob er schon reiferen Alters wäre". Anskar nimmt sich dann des Knaben an. Die ganze Schilderung ist so frei von Übertreibung und natürlich, daß sie, zusammengehalten mit dem Tone der

1) Vita Bonifatii, ed. Levison, c. I p. 4–5. 2) Vgl. p. 36ff. 3) Vgl. u. 4) Vita Mathildis, MG. SS. X, c. II p. 576. 5) Vita Mathildis, MG. SS. IV, c. III p. 285. 6) Vita Rimberti, MG. SS. II, c. III p. 766.

ganzen Arbeit, als wahr betrachtet werden kann. Dagegen steht die Kindheit Wiboradas wieder stark unter legendarer Ausschmückung.[1]) Von ihrer Wiege an ist sie Gott ergeben; jedes Spiel, jeden Scherz meidet sie in Würde; jugendlicher Leichtsinn ist ihr fremd; voll Verachtung wendet sie sich ab von den Possen der Jokulatoren, den leichtfertigen, verletzenden Gedichten und Fabeln. Wie die junge Sarah trifft man sie nie bei spielenden Mädchen. Dafür eilt sie täglich in die Kirche und geht mit nackten Füßen über den steinigen Weg. Obwohl noch ein Kind, ermahnt sie die Eltern zu größerer Frömmigkeit. Legende und Wirklichkeit zu trennen fällt hier und in vielen anderen Heiligen-Leben schwer.[2]) Völlig typisch ist die Schilderung der Jugendzeit des hl. Gongolf.[3]) Der Verfasser bekennt aufrichtig, daß er soviel wie keine Nachrichten besitzt. Was er also wiedergibt, ist die herrschende Ansicht über die Jugendjahre „des" Heiligen. Gongolf stammt aus vornehmer Familie; seine Eltern verwenden alle Sorgfalt auf die Erziehung. Der Knabe ist fromm und vortrefflich begabt. Er pflegt an den Versammlungen gottesfürchtiger Leute teilzunehmen und von ihrem Munde die Worte aufzufangen. So trägt Gongolf schon auf seiner kleinen Brust das Bild der Heiligkeit aufgepreßt. Er verschmäht die Spiele der Altersgenossen und will nichts wissen von dem Leichtsinn der Jugend. Damit vergleiche man nun das Bild, das Walter von Speier von der Jugend des hl. Christoph entwirft.[4]) Der Heilige wächst als Heide auf mitten unter den Heiden; seine Eltern sind natürlich angesehen. Der Blüte seiner Jugend setzt er eine greisenhafte Sinnesart entgegen; die Leidenschaften unterdrückt er; gegen alle ist er beseelt von wunderbarer Güte und Liebe. Dem heidnischen Gottesdienst wohnt er betrübt

1) Vita Wiboradae, Mab. V, c. I p. 44ff. 2) Vgl. Vita Lamberti, Migne, Pat. lat., B. 132, c. I p. 645ff. Vita Meginrati, MG. SS. XV_1, c. I p. 445. Vita Lebuini, Migne, Pat. lat. B. 132, c. I–II p. 878 79. Vita Hadalini, Migne, Pat. lat., B. 139, c. I p. 1141. Vita Radbodi, MG. SS. XV_1, c. I p. 569. Vita Hildulfi, Acta SS. 11. Juli II, c. II p. 221. Vita Folquini, MG. SS. XV_1, c. IV p. 427. (Hier ist der Wortlaut aus der Vita Brunonis entlehnt.) Vita Cadroae, Mab. V, c. VIIff. p. 491. Vita Aldegundis, Migne, Pat. lat., B. 139, c. XVII p. 868. Vita Ursmari, Surius, 18. April, c. II p. 767. Vgl. ferner: Vita Frodoberti, Migne, Pat. lat., B. 137, c. II p. 599. Vita Apri, Acta SS. 15. Sept. V, c. I p. 66. Vita Mansueti, Migne, Pat. lat. B. 137, c. II p. 622. Vita Fridolini, Mone, Quellen-Sammlung I, c. VI p. 6. 3) Vita Gongolfi, Acta SS. 11. Mai II, c. I p. 645. 4) Vita et Passio St. Christophori, Ausgabe Harster, Progr. der Studienanstalt in Speier. 1878. Dazu: Pez, Thes. anect. B. II, Pars III, c. I p. 102 u. c. IV p. 104.

und gezwungen bei; wohl aber besucht St. Christoph dafür eifrig und heimlich die Kirche uud gibt Almosen mit voller Hand. Reichtum und Ruhm der Welt verachtet er. Diese Gegenüberstellung zeigt am klarsten die Einwirkung des Schemas; der junge Heide, aber zukünftige Heilige ist genau so tugendhaft wie der junge Gongolf von Burgund; ein Unterschied in Zeit und Umständen existiert nicht. – Die Ausnahmen aber fehlen auch hier nicht; auf Ulrich, Mathilde und Rimbert wurde schon hingewiesen. Die Darstellung der Jugendzeit des hl. Adalbert von Prag, des hl. Bruno von Köln und des Abtes Johannes von Gorze werden an ihrer Stelle behandelt werden.[1]) Soviel aber kann hier schon festgestellt werden, daß sich die Abweichungen vom Typus da zeigen, wo sie möglich sind, nämlich bei den gleichzeitigen Heiligen-Leben: in der Heiligen-Biographie wie in der Heiligen-Vita.[2])

Wir kommen zu einem andern typischen Zug: der Weigerung des Heiligen bei Übertragung einer Würde. Eine Reihe von Heiligenleben bringen diesen Zug, der sogar auf die weltliche Würde übertragen wird: der hl. Wenzel von Böhmen sträubt sich heftig, den Wunsch des Volkes zu erfüllen und das Erbe seines Vaters: die Herrschaft über das Land anzutreten.[3]) Bei den stilistischen Überarbeitungen war diese Episode besonders beliebt; der Hagiograph schwelgte geradezu im Ausmalen dieses Zuges.[4]) Vom hl. Radbod wird berichtet, wie er sich weigert, die von König Arnulph, Klerus und Volk ihm übertragene Würde anzunehmen, und wie er gegen seinen Willen dazu genötigt wird.[5]) Auch

1) Vgl. den 5. Abschnitt dieser Arbeit p. 85ff. 2) J. Kleinpaul erwähnt in seiner Arbeit: Das Typische in der Personenschilderung der deutschen Historiker des X. Jahrhunderts, wie u. a. Bernward sich von seinen Gefährten absondere und sich, während jene spielen, mit einem Buche verstohlen in ein Winkelchen drücke. Da die Vita des hl. Bernward zu den gleichzeitigen Viten gehört, wäre hiermit das Typische auch hier maßgebend; doch ist die Sache die: Bernward ging in der Freizeit mit einer Anzahl Knaben, die ihm als „diligentiores" näher standen, die Fragen durch – ein Vorgang, der in jeder Schule heute noch zu finden ist. Das Abseitsschleichen und im Winkelsitzen wird in der Vita nicht erwähnt; es heißt nur: Bernward hört von seinem entfernten Platze (in der Schule) den Ausführungen des Lehrers sehr aufmerksam zu. – MG. SS. IV, c. I p. 758. – Kleinpaul dürfte die Äußerung über Bruno von Querfurt (Thietmar, Chronic., MG. SS. III p. 58) versehentlich auf Bernward übertragen haben; hier sollte nur dessen Vita vom Vorwurf des Typischen nach dieser Seite hin befreit werden. 3) Vita Wenceslavi, MG. SS. IV, c. IV p. 214,. 4) Vgl. Vita Remacli. Vita Chrodegangi. Vita Lamberti p. 38ff. 5) Vita Radbodi, MG. SS. XV_1, c. II p. 570.

Corbinian wird gezwungen Bischof von Freising[1]) ebenso wie Evergislus nur ungern Bischof von Köln wird.[2]) Der hl. Hildulf flieht in den Wald[3]), um dem Amte zu entgehen. Wegen großer Sündhaftigkeit weist der hl. Magnus die Priesterwürde zurück.[4]) Der hl. Fridolin weigert sich mit so vielen Entschuldigungen, daß sie sogar dem Hagiographen zu lang sind, um sie aufzuzählen.[5]) Daß der Himmel selbst nicht immer einverstanden ist mit dieser Bescheidenheit des Heiligen, mußte der hl. Dunstan erfahren.[6]) Er hatte die Würde ausgeschlagen; dafür versetzte ihm der hl. Andreas in einer Vision „ictum non modicum". Wenn dagegen vom hl. Rimbert erzählt wird[7]), daß er der Bischofswürde widerstrebte, weil er sie nicht verdiene, noch die Kraft habe, sie auszufüllen, so ist das wohl kein typischer Zug, sondern entspricht dem Charakter des Heiligen. Hält man Umschau in den anderen gleichzeitigen Werken, so übergehen sie fast alle diesen Zug.[8]) Anskar übernimmt das Erzbistum auf Befehl des Kaisers mit Zustimmung der übrigen Bischöfe und Erzbischöfe ohne ein Wort der Weigerung.[9]) Ulrich von Augsburg wird auf Veranlassung seines Vetters, des Herzogs Burchard von Schwaben, von König Heinrich in das Bistum eingesetzt.[10]) Die Biographen des hl. Adalbert von Prag erwähnen die einfache Tatsache der Bestätigung der Bischofswahl durch den Kaiser.[11]) Von einer Weigerung ist so wenig die Rede wie bei Bruno von Köln[12]), für dessen Würdigkeit das Episkopat fast zu gering erscheint. Dürfen noch zwei Werke aus dem 11. Jahrhundert erwähnt werden: Bernward nimmt die Wahl zum Bischof von Hildesheim trotz seiner Jugend ohne Sträuben an.[13]) Als Godehard zum Abt von Altaich erhoben werden sollte, da schützt er seine Un-

1) Vita Corbiniani, Acta SS. 8. Sept. III, c. II_{11} p. 283. 2) Vita Everg., Acta SS. 24. Okt., c. III p. 658. 3) Vita Hildulfi, Acta SS. 11. Juli II, c. III p. 221. 4) Vita Magni bei Goldast, Script. rer. Alam. I, II. Teil, c. XI p. 199. 5) Vita Fridolini bei Mone, Quellensamml. zur bad. Landes-Gesch. B. I, c. XXI p. 9: „... diutissime reluctaretur accipere multisque excusationibus, quod longum nimis est ennarare ..." 6) Vita Dunstani, Migne, B. 139, c. IV_{20} p. 1441. 7) Vita Rimberti, MG. SS. II, c. XI p. 769. 8) Vgl. dazu auch V. Eigilis, verf. 845 c. MG. SS. XV, c. VII p. 223, der Heilige erklärt ausdrücklich, nicht um gelobt zu werden, habe er sich geweigert, die Abtswürde anzunehmen, sondern sein Alter und seine Schwachheit hätten ihn dazu veranlaßt. 9) Vita Anscarii, MG. SS. II, c. XII p. 698. 10) Vita Udalrici, Mab. V, c. I_7 p. 423. 11) Vita Adalberti, MG. SS. IV, c. VIII p. 584. Ebd., c. VII p. 584. 12) Vita Brunonis, MG. SS. in us. schol. c. XI–XII p. 12–13. 13) Vita Bernwardi, MG. SS. IV, c. IV p. 759.

fähigkeit vor, aber nur um seine wahren Gründe zu verbergen, die er dann, als man in ihn dringt, offen kundgibt.[1]) Übersieht man diese Beispiele, die gerade aus zeitgenössischen Heiligen-Leben entnommen sind, so muß Lamprechts Ausführung über diesen Punkt[2]): „. . . kein Kleriker [galt] für bescheiden, der sich nicht gegen Beförderungen mit reichlichem Tränenerguß, ja durch Flucht und Verstecken wehrte. Tausendmal berichten die Quellen von diesen und verwandten Zügen; sie gehören durchaus zur geistigen Typik der Zeit; wahre Sittlichkeit war den Menschen des 10. Jahrhunderts ohne sie undenkbar" in seiner allgemeinen Gültigkeit beschränkt werden.

Wir kommen endlich zum letzten typischen Zug: der Darstellung des Todes des Heiligen. Der Sterbende versammelt die Seinen um sich, richtet eine lange Ermahnung an sie, im Guten auszuharren. Während die Umgebung voll Schmerz und Klagen ist, zeigt der Heilige eine freudige Zuversicht, tröstet die Jammernden. Unter Gebet und Psalmengesang, woran er sich selbst beteiligt, haucht er seine Seele aus. Die Trauer des Klerus und des Volkes ist unsäglich. Die ersten Wunder zeigen sich. So ungefähr ist die typische Darstellung vom Ende des Heiligen. Es ist vorauszusehen, daß gerade hier die Einwirkung des Schemas stark ist, denn die allgemeine Vorstellung verlangt ein seliges, friedenverklärtes Hinüberschlummern gleichsam als Dokument für das sündenlose, heilige Leben. Die wenigen Ausnahmen sind um so wertvoller und wieder begegnen sie in den Heiligen-Biographien und gleichzeitigen Heiligen-Viten. Schlummert der der hl. Ulrich auch sanft hinüber[3]), in seiner schweren Krankheit erwacht er doch einmal, um auszurufen: „Wehe mir, daß ich meinen Neffen Adalbero jemals gesehen habe. Weil ich seinem Wunsche zugestimmt habe, wollen mich die Heiligen nicht ungestraft in ihre Gemeinschaft aufnehmen." Es ist ebenso feinfühlig, wie individuell, daß der Biograph einen vom Heiligen begangenen Fehler von dem Sterbenden selbst bereuen läßt. Als Bruno von Köln erkannt hat[4]), daß sein Ende bevorsteht, macht er sein Testament und läßt die Bischöfe um sich versammeln, nicht aber um diese zu ermahnen, sondern um in tiefer Erschütterung sein Herz zu öffnen.[5]) Gewiß ist das Ende dann mit „typischen" Zügen

1) Vita Godehardi, MG. SS. XI, c. VIII p. 173/74. 2) K. Lamprecht, Deutsche Geschichte, II. B. p. 181. 3) Vita Udalrici, Mab. V, c. XXVI, p. 452. 4) Vita Brunonis, MG. SS. in us. schol., c. XLIII und XLIV p. 44ff. 5) Ebd., c. XLVI p. 46.

geschmückt, aber wie stark tritt doch das rein individuelle Moment hervor! Bruno ist aus langer Ohnmacht erwacht; die Seinen hatten ihn bereits für tot gehalten; er sieht ihren Schmerz und beschwichtigt „mit der Hand, wie er zu tun gewohnt war" die Aufregung. Den Trost spricht er dann auch nicht lächelnd und allen vernehmbar, wie es typisch ist; sondern Bruno ruft seinen Vertrauten zu sich, um ihm die Worte des Trostes zu sagen.

Der Märtyrer soll freudig in den Tod gehen; an dem Mute des Heiligen stärken sich die Gefährten. So ist auch das Ende des hl. Adalbert von Prag nach seinem Biographen Canaparius.[1]) Als die Heiden die Missionare gefesselt hätten, da spricht der Heilige seinen Gefährten Mut zu: „Brüder, seid nicht betrübt! . . . Was kann tapferer, was schöner sein als das süße Leben für den süßesten Jesus zu opfern?" Dann von den Speeren durchbohrt bittet der Heilige noch den Himmel um Vergebung für die Mörder. Dagegen ist nun bei Bruno, dem zweiten Biographen Adalberts[2]), das Bild völlig verändert: Die Schauer der Todesangst haben den Heiligen mit ganzer Macht überfallen; er wechselt die Farbe und ist nicht fähig, ein Wort zu sprechen; nur oben auf dem Hügel, wo der Heilige den Todesstreich empfangen soll, wendet sich der „pallidus episcopus" mit erstickter Stimme zu seinem Mörder: „Bruder, was willst du?" Diese Darstellung bedeutet nicht allein den Sieg individueller Wahrheit über die Typik, sondern darf zugleich als bewußte Widerlegung für die betreffende Ausführung bei Canaparius angesehen werden.[3])

Noch entschiedener wendet sich der Biograph des hl. Johannes von Gorze gegen die gewohnte Darstellung des seligen Endes eines Heiligen.[4]) Johannes hat einen Todeskampf zu überstehen, so schwer, wie seine Freunde, die um das Sterbelager versammelt sind, noch keinen mit ansehen mußten. Sie fragen sich, wie denn Gott einen Menschen, der so treu und so lange wie Johannes ihm gedient hat, durch ein

1) Vita Adalberti, MG. SS. IV, c. XXX p. 595. Vgl. dazu auch die Schilderung des Todes in der vor 1000 geschriebenen Passio, MG. SS. IV, c. II. Vgl. L. Giesebrecht in den Wendischen Geschichten I, 275ff. 2) Vita Adalberti, MG. SS. VI, c. XXXff. p. 640f. 3) Canaparius verfaßte seine Vita sicher vor dem Jahre 1000; bis zum nächsten Jahre weilte Bruno im Kloster St. Bonifat. (Rom), dem früheren Aufenthalt Adalberts; die Vita des Canaparius war dem Bruno also bekannt. 4) Vita Joh. Gorziensis, Mab. V, Prolog p. 365 und MG. SS. IV, Prolog p. 337.

solch hartes Lebensende heimsuchen könnte. Ihre Zweifel legen sich schließlich, denn nicht darauf komme es an, wie das Ende des Menschen ist, sondern wie er gelebt hat und wohin er nach dem Tode gerufen wird. Damit ist auf jede Ausschmückung verzichtet; Charakter und Wirken, nicht Wunder und seliger Tod sind bestimmend für die Heiligkeit eines Lebens.[1])

Das bisherige Ergebnis der Untersuchung wäre nun dahin zu fassen[2]):

Die Hagiographie bedient sich bei ihrer Arbeit eines Schemas, dem für alle wichtigen Lebensabschnitte eines Heiligen feste typische Züge zur Verfügung stehen; in vielen Fällen erstrecken sich diese bis auf Einzelnheiten. Im Gegensatz dazu finden sich Abweichungen vom Schema, die quantitativ und qualitativ sich steigern, je näher der Verfasser des Werkes dem zu schildernden Heiligen steht. Während nämlich die Legenden und nicht gleichzeitigen Viten ein Abweichen von den typischen Zügen so gut wie nicht kennen, läßt sich in den gleichzeitigen Heiligen-Leben nicht nur ein zufälliges Abweichen, sondern geradezu ein Abweisen typischer Züge feststellen. Aus dieser Tatsache scheint ein doppelter Schluß berechtigt zu sein. Einmal: Der Begriff des Typischen läßt sich weder für den, der ein Heiligen-Leben lebt, noch für den, der ein Heiligen-Leben schreibt, als Charakteristikum des zehnten Jahrhunderts aufstellen[3]), da gerade in den Lebensbeschreibungen zeitgenössischer Heiligen Abweichungen vom Schema überhaupt wie von den Vorstellungen der behaupteten „geistigen Typik dieser Zeit" festzustellen sind.

Dann: Eine Beurteilung, ob der Hagiograph die Fähigkeit besitzt, eine Persönlichkeit selbständig-individuell darzustellen, kann nur an den gleichzeitigen Werken: Heiligen-Biographie und Vita in Betracht kommen. Die für den Hagiographen bestehende Notwendigkeit, bei seiner Arbeit das allgemeine Schema zu berücksichtigen, verlangt ein

1) Vita Joh. Gorziensis, Mab. V, Prolog p. 365 und MG. SS. IV, Prolog p. 337. 2) Der Verfasser hat dabei die in seiner Arbeit behandelte Zeit (ausgehendes neuntes bis beginnendes elftes Jahrhundert) im Auge. Die Hagiographie des späteren elften Jahrhunderts scheint infolge der immer mehr hervortretenden Tendenz, die Heiligsprechung der geschilderten Persönlichkeit zu erreichen, auch bei Zeitgenossen dem Einfluß des Schemas ausgeliefert zu sein. 3) Vgl. dazu c. II Abschnitt 3 dieser Arbeit, wo einige biographische Schilderungen Nichtheiliger angeführt sind p. 73.

Eingehen auf das ganze Werk; das Anführen einzelner scheinbar charakteristischer Stellen kann demnach über „typisch oder individuell“ nicht völlig gerecht entscheiden. Damit ist die Aufgabe des Folgenden gegeben: es soll versucht werden, an der Hand einiger Beispiele den Nachweis zu bringen, daß die Aufstellung eines „typischen literarischen Porträts“, die Behauptung der „Charakterisierung durch Beigabe von Epithetis ornantibus“ und „Schilderung mit typischen Motiven, denen die Ausbildung des Ideals zugrunde liegt“, für das zehnte Jahrhundert nicht einmal im Heiligen-Leben berechtigt erscheinen dürfte, wo das „typische Porträt“ gang und gäbe sein müßte.[1]) Legende und nicht gleichzeitige Vita scheiden nach den obigen Ausführungen für die Beurteilung aus; doch darf aus Rücksicht für die ganze Arbeit die Legende als selbständige Art des Heiligen-Lebens gegenüber Heiligen-Vita und Heiligen-Biographie vorher noch kurz behandelt werden.

2. Die Legende.

Legende ist die Darstellung des Lebensganges eines Heilgen ohne Rücksicht auf historische Wirklichkeit und individuelle Vorstellung. Die Legende verhält sich zum historisch wertvollen Heiligen-Leben wie die Sage zur Geschichte. Der Kern ist in Legende wie Sage verborgen unter einer Fülle des Wunderbaren, das in den meisten Fällen den Übergang des tatsächlichen Geschehens in das Legendar-Sagenhafte nicht mehr erkennen läßt.[2]) Gerade das zehnte Jahrhundert hat vielumstrittene Legenden überliefert, man braucht nur an den hl. Christoph, die hl. Ursula, die hl. Walpurga, die hl. Verena zu erinnern. Griechische wie germanische Mythologie haben sich hier mit dem Christentum verschmolzen. Daneben stehen Werke wie die Legende des hl. Magnus, die so, wie sie überliefert ist, ihr Dasein eminent praktischen Zwecken verdankt.

Fragt man nach der Bedeutung des Wortes Legende, so ist bekannt, daß dem früheren Mittelalter der Begriff der Legende, wie ihn

1) Vgl. zum Ganzen die Arbeiten: J. Kleinpaul, Das Typische in der Personenschilderung der deutschen Hist. des X. Jahrh. Leipzig 1897. Kircheisen, Geschichte des literar. Porträts. Leipzig 1904. 2) Vgl. hierzu die Arbeiten: H. Delehaye, Les Légendes hagiographiques, Bruxelles 1906. Rochholz, Drei Gaugöttinnen als Heilige, Leipzig 1870. W. Harster, Walter von Speier, Speier 1877. (Beigabe zum Jahresbericht d. kgl. St. Anst.) K. Richter, Der deutsche S. Christoph in den Acta Germanica I 1896 p. 1–34; herausgeg. von Henning und Hofforg.

die spätere Zeit betrachtet, völlig fremd ist.[1]) Es besteht nur ein sprachlicher Zusammenhang, insofern als aus der Lectio beim Gottesdienst allmählich die Legende als solche selbständig herauswuchs.[2]) Seit alters her war es Brauch der Kirche, bei den gottesdienstlichen Andachten die Taten der Märtyrer, später auch die der Konfessoren, also der Heiligen überhaupt, vorzulesen. Durch die Praxis des Benediktiner-Ordens, der bei der Lectio in den sogenannten Horen die Lesung der Acta Sanctorum bevorzugte, gewannen diese an Bedeutung und Umfang; ganz besonders aber durch die Aufnahme in die Nocturn. Dazu kam der stetig zunehmende Heiligenkultus: die Kaiser und Bischöfe brachten eine Fülle

1) Vgl. Du Cange, Glossarium p. 62. 2) In der hier behandelten Zeit ist das Substantiv Legende noch nicht vorhanden; so heißt es im Prolog zur Legende des hl. Severus (MG. SS. XV_1 p. 289): „...obnixe postulans ut ea legenda corrigas et transmittas"; also ein völlig neutraler Begriff: das zu lesende. Charakteristisch für die Art, wie eine solche Legende entstand, ist eben diese des hl. Severus. Im Jahre 836 waren die Reliquien dieses Heiligen und seiner Familie nach Mainz gebracht worden. Nachrichten hatte man keine, und so macht sich zwischen 856–863 der Priester Liudulf auf die Wanderschaft nach Italien, um Nachrichten zu sammeln. Erst ist alle Mühe vergebens, dann trifft er vor den Toren Ravennas einen Mönch, dem er sein Leid mitteilt; der Mönch fordert ihn auf, am andern Tag in sein Kloster zu kommen; dort werde er Auskunft erhalten. Der Mainzer Priester wird denn auch freundlich aufgenommen, man fragt nach woher und wohin; zuletzt setzt man sich zusammen und einer der Mönche beginnt das Leben des hl. Severus zu erzählen, das damit endet, daß der Heilige lebendig in den Sarkophag steigt, wo Mutter und Tochter schon begraben liegen. Wunder hat er soviele gewirkt, daß man sie gar nicht erzählen kann; Liudulf fragt noch nach dem Jahrestag. Nach freundlicher Bewirtung verläßt der Mainzer glücklich das Kloster. Die aufgezeichnete Legende schickt er einem Freunde mit der Bitte, sie gleich bekannt zu machen. Zweifle er an der Wahrheit, so solle er selbst nach Italien kommen; dort im Kloster werde er soviele Zeugen für die Wahrheit der Legende finden, als dort Mönche sind. – Besser hätte Liudulf sein Werk garnicht beglaubigen können. – A. Reinecke führt für das spätere Alter der Vita Liutbirgae (Zeitschr. des Harzvereins XXX p. 1–34) als Hauptgrund die Benützung des Wortes „legenda" an. Doch ist zweifellos der betr. Absatz ein späterer Zusatz, wie das plötzlich unmotivierte Einschieben dieser zusammenfassenden Aufzählung der guten Werke Liutbirgas anzeigt. Damit erklärt sich auch der Widerspruch mit dem Eingeschlossensein in der Zelle und dem Freiherumgehen der Heiligen. Daß die Reklusen auch von ihrer Zelle aus zu wirken suchten, zeigen die Viten Wiboradae und Joh. v. Gorze; ebenso das Beispiel Sisus (Thietmari Chronicon MG. SS. III, Liber VIII, c. VI p. 863).

von Reliquien nach Deutschland, die Translationen und Elevationen im Lande selbst mehrten sich. Über viele dieser Heiligen hatte man überhaupt keine fixierten Nachrichten oder nur die kurzen Angaben in den Martyrologien. Das Volk wollte über den Heiligen aber genauen Aufschluß haben, der Klerus sollte am Feste des Heiligen predigen. In solchen Fällen setzte dann die Arbeit des Hagiographen ein, der mit Hilfe des Schemas und der ev. vorhandenen Tradition die Notiz im Martyrologium zu einem richtigen Heiligen-Leben erweiterte oder überhaupt der Existenz eines Heiligen einen Hintergrund geben mußte. Daß man dabei den Wundern um so größere Aufmerksamkeit schenkte, ist um so natürlicher, als durch sie ein materieller Aufschwung der einzelnen Kirche oder des Klosters angestrebt und erreicht worden ist.[1])

Zwei Legenden sollen uns hier, wenn auch in aller Kürze, beschäftigen. Bildet die eine, die Legende der hl. Ursula, das Beispiel, wie um ein tatsächliches Ereignis durch Verquickung von Sage und kirchlicher Tradition im Laufe der Jahrhunderte die legendare Hülle sich legt, so ist die Legende des hl. Magnus das Beispiel für die skrupellose Art, wie die Hagiographie ein Heiligen-Leben erfinden kann durch weitgehendstes Ausschreiben anderer Heiligen-Leben ohne irgendwelche Rücksicht auf historische Möglichkeit.

Der Kern der Ursula-Legende ist in einem tatsächlichen Martyrium einer der Zahl nach unbestimmten Schar christlicher Jungfrauen zu sehen[2]); dafür ist Zeugnis die Clematianische Inschrift, die aus der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts stammt.[3]) Hiernach stellte Clematius,

1) Vgl. u. c. VIII über den Heiligen-Cultus. 2) Vgl. Wattenbach, GQ. I p. 47. Rettberg, Kirchengesch. I p. 111–123. Friedrich, Kirchengesch. I p. 141–166. J. H. Kessel, St. Ursula u. ihre Gesellschaft. Köln 1863. J. Klinkenberg, Studien zur Geschichte der Kölner Märtyrerinnen (Jahrbücher des Vereins von Altertumfr. im Rheinlande. Heft 88, 89, 93). Ausg. der Legende Acta SS. 21. Okt. p. 157 (Comment. praev. ebd. p. 73 ff.). Sermo in natali SS. Coloniensium virginum bei Klinkenberg, ebd., B. 89 p. 118 ff. Passio regnante Domino, bei Klinkenberg, ebd., B. 93 p. 154 ff. Ferner die von Klinkenberg (vgl. Heft 93 p. 167 Nr. 8) nicht benützte älteste überlieferte Form der Kölner Legende in Analecta Bolland., T. III 1884 p. 1–20: „Fuit tempore pervetusto." 3) Floß, Die Clemat. Inschrift (Annalen des hist. V. f. d. N.: Heft 26/27 p. 177 ff.). Klinkenberg, Studien, Heft 88 Nr. 1. Die Inschrift lautet: divinis flammeis visionib. frequenter ‖ admonit. et virtutis magnae mai ‚ iestatis martyrii caelestium virgin ‖ imminentium ex partib. orientis ‖ exsibitus pro voto Clematius v. c. de ‖ proprio in loco suo hanc basilicam ‚ voto quod debebat a fundamentis ‖ restituit. si quis autem super tantam ‖

ein vornehmer Bürger von Köln, um diese Zeit die den aus dem Morgenlande stammenden Märtyrerinnen geweihte, aber jetzt zerstörte Kirche wieder her. Was ihn dazu veranlaßte, waren Visionen und ein Gelübde, das er auf Grund der durch die hl. Jungfrauen vollbrachten Wunder getan hatte.[1]) Mit der Bauinschrift als solcher ist die Warnung verknüpft, die Kirche als Begräbnisplatz zu benützen, bei Strafe der Verdammnis. Der Inhalt der Tafel des Clematius ist der Kern, um den sich die Legende der 11 000 Märtyrerinnen, die spätere Ursulalegende, kristallisiert hat. Das beweist die Erwähnung des Steines in den drei ältesten überlieferten Formen der Legende: im „Sermo in natali“[2]), ferner in der Passio: „Fuit tempore pervetusto“[3]) und in der Passio: „Regnante Domino“.[4]) Sie stellen uns zugleich die Entwicklung der Legende aus der unbestimmten zur bestimmten Form vor Augen, insofern der „Sermo“ aus dem neunten Jahrhundert die einzelnen Fragen offen läßt, die Legende: „Fuit tempore pervetusto“ (969–976) die bestimmten Tatsachen bringt,

maiestatem huius basilicae ubi sanc || tae virgines pro nomine XPI san | guinem suum fuderunt corpus alicuius || deposuerit exceptis virginib. sciat se || sempiternis tartari ignib. puniendum. (Aus Klinkenberg, Studien z. Gesch. d. Kölner Märtyrerinnen p. 79.) – De Rossi und Ritschl setzen die Tafel ins 5. Jahrhundert. Vgl. Kessel, St. Ursula p. 11.

1) Im Gegensatz zu Klinkenberg scheint an der von Floß vorgeschlagenen Konjektur: statt virtutis – virtutib (= virtutibus) zu lesen, festzuhalten zu sein, umsomehr, wenn das imminentium ex partibus orientis zusammen auf virginum bezogen wird. Dem visionibus admonitus entspricht virtutibus exsibitus, das virtutibus ist dann der Grund: pro voto (exsibitus), während: voto quod debebat sich auf die näheren Bedingungen des Gelübdes bezieht: de proprio in loco suo. 2) Sermo, Ausgabe Klinkenberg, c. VI_{10} p. 120. 3) Fuit tempore, Ausgabe Anal. Boll., c. XVII p. 17/18. 4) Regnante Dom., Ausgabe Klinkenberg, c. XVIII p. 161. Abgesehen von der sachlichen Abhängigkeit der Legende „Reg. Dom.“ von „Fuit tempore“ zeigt sich auch die wörtliche, z. B. Anführung der gleichen Zitate: Reg. Dom.: c. II p. 154 schließt mit: „Audi filia u. s. f.; ebenso die Legende Fuit temp.: c. II p. 10. Oder: Reg. Dom.: c. VII p. 156: „... legati ... perpeti itinere alacres reversi sunt“; Fuit temp.: c. VII p. 12: „... legati ... viam alacri vultu qua venerant repedantes.“ Oder: Reg. Dom.: c. IX p. 157: „quia more contiguum erat“ ... Fuit temp.: c. IX p. 13: „erat igitur more contiguum.“ Oder: Reg. Dom.: c. XIV p. 159: „... Aderat tum ibi barbara Hunnorum gens“ ... Fuit temp.: c. XIV p. 15: „... aderat gens barbara Hunorum.“ Reg. Dom.: c. XVII p. 160: „Fugatis itaque pacis hostibus.“ Fuit temp.: c. XVI p. 17: „Fugatis itaque pacis hostibus.“ Diese Stellen mögen genügen, um, in Rücksicht auf den Prolog, die Legende: „Fuit tempore“ als Quelle von „Regnante Dom.“ zu erweisen.

während die Fassung „Regnante Domino" bereits die Einzelnheiten, z. B. den Namen des Vaters, weiß.[1]) Die drei Hauptmomente der Legende gegenüber dem Inhalt der Stein-Inschrift sind nun diese: 1. Fixierung der Zahl der Märtyrerinnen auf 11 000. 2. Umwandlung der morgenländischen Herkunft in englische Abstammung. 3. Hervortreten der hl. Ursula als Führerin der ganzen Schar. Da weder Rettberg noch Friedrich den Prolog zur Legende „Fuit tempore" kannten und auch Klinkenberg ihn nicht erwähnt, darf hier der Inhalt des Prologes wie der Legende als deren älteste Form angeführt werden, wobei zugleich auf die oben erwähnten drei Punkte sowie auf die Stellung des Schemas Rücksicht genommen werden soll.

Ein unbekannter Kleriker H., der sich selbst als „abjectissima ovis" der Herde des Erzbischofs Gero bezeichnet[2]), widmet diesem sein Werk. Der Prolog stellt fest: Bisher fehlte es den Nonnen der Kirche[3]), in der die Überreste der hl. Jungfrauen beerdigt sind[4]), an einer für das Offizium[5]) passenden Aufzeichnung der Passio der „sanctarum Coloniensium virginum".[6]) Diese Lücke auszufüllen, wurde H. von den Nonnen aufgefordert, die wohl zu Ehren der hl. Jungfrauen einen Gesang hatten „secundum exemplaria Anglorum"[7]), der aber für die Zwecke der Lectio bei den täglichen Offizien nicht genügte.[8]) Die „Exemplaria Anglorum" erklären sich dahin, daß die hl. Jungfrauen ihre Abstammung auf England zurückführen.[9]) Das erfuhren die Nonnen durch den Bericht eines Grafen Hoolfus, der 929 als Gesandter Ottos I. nach England ging, wo er – angeblich von Dunstan[10]) – die Geschichte der Jungfrauen erfahren hatte und nach seiner Rückkehr den Nonnen dieses Klosters davon berichtete.[11]) Damit ist nun gegenüber der orientalischen Herkunft, wie

1) Vgl. dazu die Ausführungen dieser Legende in c. III p. 155, c. VII p. 156, c. IX p. 157, c. XVII p. 161. 2) Gero, Erzbischof von Köln von 969–976. 3) Anal. Boll. III p. 7 Ab. 25. 4) Ebd., p. 7 Ab. 20/21. 5) Ebd. p. 9 Ab. 12. 6) Ebd. p. 9 Ab. 3. 7) Ebd. p. 8 Ab. 10. 8) Ebd. p. 9 Ab. 40. 9) Ebd. p. 8 Ab. 10. 10) Ebd. p. 8 Ab. 15ff. Vgl. dazu die Anm. der Bollandisten über die Zeit; ebd. 11) Außer dem Fehler: Dunstan sei bereits i. J. 929 Erzbischof von Canterbury gewesen, statt 959 scheint der Prolog wohl glaubwürdig zu sein. Ob der Sermo in natali dem Verfasser bekannt war oder nicht, verschlägt für die Tatsache der Priorität der festen Legendenform nichts; Schriften über die 11000 Jungfrauen hat es gegeben, wie das Sermo c. V_5 sagt und wie ja auch der Verfasser selbst einen Gesang zu Ehren der Jungfrauen gehört zu haben erzählt. Die erste, feste Form der Erzählung stammt von ihm und fügt sich als solche zwischen den „Sermo" und „Regnante Dom." als widerspruchlos ergänzendes Mittelstück ein.

sie die Inschrift angibt und der Sermo noch offenläßt[1]), die Abstammung der hl. Jungfrauen aus England als sicher hingestellt. Ebenso wird bereits im Prolog die Zahl 11000 erwähnt[2]), während der Sermo in einer allgemeinen Wendung sich ergeht, die allerdings der 11000 schon recht nahe rückt.[3])

Der Inhalt der Passio ist kurz der: Es war in uralter Zeit ein frommer König, dessen Name das Alter verborgen hat.[4]) Aus der Ehe mit einer ebenso frommen und vornehmen Frau bekam er eine Tochter. Man gab ihr den Namen Ursula[5]), weil sie den ungeheuren Bären, den Satan, bekämpfen sollte. Das Mädchen wird, wie es sich gebührt, unterrichtet und nimmt die Lehren der hl. Schrift mit dürstender Brust in sich auf; sie weiht sich Christus als Braut. Der Ruf ihrer Tugend und Schönheit kommt zu den Ohren eines jungen heidnischen Prinzen; sein Vater

1) Sermo, Klinkenberg, c. VII–VIII p. 121/122. 2) Anal. Boll. III, Prolog p. 7. Ab. 25. 3) „Sollte er, der als schwächlicher Mensch von seinem Vater mehr als 12 Legionen Engel hatte aufbringen lassen können, als Mensch mit seinem Vater in der ewigen Herrlichkeit thronend, nicht (einmal) weniger als 12000 Jungfrauen aufbringen können, um ihm nachzufolgen ...“ Die Fixierung der Zahl 11000 hat schon Friedrich (p. 163) auf das Ende des 9. oder die erste Hälfte des 10. Jahrh. festgesetzt, ein Resultat, das Klinkenberg (Studien, Heft 93 p. 143) bestätigt. Sie stand auch schon fest, bevor Graf Hoolfus (post 929) die Kunde nach Köln brachte; vgl. Eunen und Eckertz, Quellen zur Gesch. der Stadt Köln, B. I p. 458 Nr. 8. – Erzbischof Hermann I. erwähnt in einer Urkunde vom Jahre 922 das „monasterium sanct. virg. extra muros Coloniae erectum ad laudas Dei et sanct. Mariae ac ipsarum undecim millium virginum.“ Die Abstammung der Jungfrauen aus England scheint aber erst durch unsere Legende festgestellt worden zu sein; die Jungfrauen führen ihr Geschlecht auf England zurück, sagt der Verfasser im Prolog: „uti ipse doctus erat relatu cuiusdam idoneae personae (scil. Hoolfus).“ Die Art und Weise, wie der Graf die Erzählung des Dunstan „mit dürstender Brust gleichsam trinkt“, zeigt, daß man vor 929 eine sichere Nachricht über St. Ursula und ihre Genossen nicht hatte. Über die Erklärungsversuche der 11000 vgl. Acta SS. Oct. IX p. 144 ff.; darunter Leibniz, der „Ursula et Ximilla“ annahm; oder der Versuch: die 11000 Jungfrauen seien zurückzuführen auf 11 jungfräuliche Märtyrerinnen! XI. M.(artyres) V(irgines). = XI. M.(illia) V(irgines). 4) Der Sermo in natali sagt: „... quod earum conversatio vel prima vel media nobis nota non est“ (c. II p. 119) u. a. „... Britan. insulam credunt, huius deo notae multitudinis genetricem et nutricem pariter exstitisse“ (c. IX p. 122). Regnante Dom. dagegen weiß: „... fuit in Brit. partibus rex quidam Deonotus.“ 5) In dieser Legende ist also Ursula in die Stellung der Hauptperson gerückt; es ist „ihre“ passio. Noch im Sermo in natali ist von Ursula keine Rede; hier wird Winnosa-Pinnosa erwähnt (c. XI p. 123).

läßt um sie werben. Ursulas Vater ist dadurch in großer Not: seine Tochter sollte ihrem Gelübde treu bleiben; eine Absage aber an den Heidenfürsten hätte die Verwüstung des Reiches durch diesen zur Folge.[1]) Ursula findet durch eine Vision den Ausweg: Sie will erst nach drei Jahren heiraten; inzwischen sollen der Prinz und ihr Vater für sie um zehn Gefährtinnen schauen, von denen jede 1000 Begleiterinnen habe wie Ursula auch. Für sie alle müßten elf Dreiruderer zur Verfügung gestellt werden.[2]) Die Forderung wird von beiden Seiten erfüllt; die Gefährtinnen kommen zusammen, darunter auch Pinnosa; Ursula bestimmt sie alle, ewige Jungfräulichkeit zu geloben.[3]) – Dann geht es zur See. Sie üben sich fleißig; so vergehen die drei Jahre, der Hochzeitstag naht.[4]) Da verschlägt Gott die Flotte nach Tile[5]) (an der Rheinmündung); von hier nach Köln gefahren, wird dort der hl. Ursula in einer Vision die Wallfahrt nach Rom befohlen und das Martyrium nach der Rückkehr verkündet.[6]) Die Schar segelt auf dem Rhein bis nach Basel, legt von hier den Weg nach Rom zu Fuß zurück; ebenso den Rückweg. Mit ihren Schiffen von Basel nach Köln gekommen, werden die Jungfrauen von den Hunnen, die eben Köln belagern, niedergemacht. Ursula selbst fällt, da sie ihre Jungfräulichkeit bewahren will, von einem Pfeil durchbohrt als letzte der Schar.[7]) Die Hunnen werden dann durch ein himmlisches Heer von eben der Stärke, wie die hl. Schar, vertrieben; das befreite Köln begräbt die hl. Jungfrauen. – „Nondum longo post tempore" baut dann Clematius die Kirche der hl. Jungfrauen wieder auf.[8])

1) Fuit tempore pervet., Anal. Bolland. III, c. IV p. 11. 2) Ebd., c. VI p. 12. 3) Ebd., c. VIII p. 13. 4) Ebd., c. IX–X p. 13/14. 5) Vgl. damit die Tatsache, daß Walburga um das Jahr 1000 eben in Tile eine Verehrung genoß (Mirac. Walb. Acta SS. 25. Febr. Epistola custodis Tilensis p. 546); Walburga stammt bekanntlich aus England und ist eine Königstochter. 6) Anal. Bolland. III, c. XI–XII p. 14/15. 7) Ebd., c. XIV–XV p. 15–17. 8) Ebd., c. XVI p. 17. [Es folgt die Wiedergabe der ganzen Inschrift (c. XVII); dann noch die Legende über Cordula, eine Gefährtin der hl. Schar, die einer Nonne Helindruda erscheint, um die ihr (Cordula) zukommende Verehrung zu fordern.] Im Gegensatz zu Klinkenberg, der in der Vertreibung der Hunnen von Köln wie in der Erscheinung Cordulas eine spätere Erweiterung sieht, muß also an der Gleichzeitigkeit dieser Teile mit der Niederschrift der Legende zwischen 969–976 festgehalten werden. Die Tatsache, daß der Verfasser von Regnante Dom., der auch sprachlich von Fuit tempore abhängig ist, die Ausdrücke summi Tonantis (c. XVI p. 17 u. c. XIX p. 18/19 bei Fuit temp.) wegläßt, wäre ein neuer Beweis für die Abfassung der Legende Regnant. Dom. nach dem X. Jahrh., vgl. dazu das c. I dieser Arbeit p. 11.

Was beim Lesen der Legende auffällt, ist die Forderung der hl. Ursula um zehn Gefährtinnen, die wie sie selbst je 1000 Begleiterinnen haben sollen; ferner die elf Dreiruderer und die während der drei Jahre veranstalteten nautischen Übungen. Dafür fehlt jedes Motiv, wenn man nicht auf die Sage zurückgreift, die hier von der Hagiographie zur Hilfe gerufen wurde. Schon Rettberg hat auf eine Erzählung in dem Werke Gottfrieds von Monmouth: „Historia regum Britanniae" Lib. V hingewiesen[1]), einen Ausweg, den auch Klinkenberg vorschlägt.[2]) In Gottfrieds Erzählung und dessen Quelle über die sagenhafte Bevölkerung Armorikas durch britische Frauen unter Kaiser Maximus wäre das Vorbild für die 11 000 hl. Jungfrauen zu suchen[3]), die von Britannien nach Köln kamen. Demnach würde sich folgendes Bild der Legende der hl. Ursula und ihrer Gefährtinnen ergeben: Die alte Bauinschrift des Clematius verlangte eine nähere Erklärung. Das „ex partibus orientis" konnte den Gedanken nahe legen, die Jungfrauen mit der weit verbreiteten Legende der thebaiischen Legion in Verbindung zu bringen. Damit aber war nur ein ungenügender Hintergrund gefunden; man suchte nach einer anderen Deutung und fand sie im Anschluß an die englische Sage von der Frauenwanderung nach Armorika.[4]) Während der Sermo noch beide Deutungen: Orient und England gibt und den Zug britischer Frauen

1) Rettberg I p. 122. 2) Klinkenberg, Studien, Heft 89 p. 131. Vgl. dazu Heft 93 p. 145. 3) Es fließen auch hier zwei Traditionen zusammen: die armorikanischen Briten verlangen vom Fürsten von Cornwall 1100 Töchter edler Briten und 60 von Fremden und Sklaven; die Darstellung bei Gottfried selbst weiß: die armorikanischen Briten unter Conanus verlangen von Dionotus, dem König von Cornwall, 11 000 vornehme Landeskinder und 600 000 niedere Frauen, um sich damit zu verheiraten. Dionotus sendet die Schar ab, unter der seine eigene Tochter Ursula sich befand, die sich Conanus wünschte. Ein Sturm vernichtet teilweise die Flotte, die anderen Schiffe werden zu den Inseln der Barbaren getrieben, wo die Frauen von Picten und Hunnen niedergemacht werden, weil sie nicht ihnen zu Willen sind. Wie weit Gottfried selbst, der in der ersten Hälfte des 12. Jahrh. lebte, wieder von der christlichen Ursula-Legende beeinflußt ist, wäre erst wieder festzustellen; der Satz z. B. „Nec deerant forsitan aliquae, quae castitatem nuptiis praeferentes ..." scheint auf die spätere Kölnische Ursula-Legende zurückzugehen. 4) Wann diese Anknüpfung stattfand, ob die Tausendzahl von der thebaiischen Legion dabei mit maßgebend war, ob der Fingerzeig nach England nicht doch von der Erzählung Procops über einen Feldzug einer britannischen Prinzessin den Rhein hinauf (Rettberg I p. 123) gegeben wurde, darüber lassen sich wohl nur Vermutungen aufstellen.

nach Köln durch die Verfolgung der Christen in England vergeblich zu motivieren sucht, tritt in der Passio „Fuit tempore" die Legende endlich in der festen Gestalt an den Tag, wie sie allein lebenskräftig werden konnte: Konzentrierung der Legende um eine bestimmte Persönlichkeit: hl. Ursula. Sie trägt die typischen Züge: Herkunft von frommen, vornehmen Eltern; gute Erziehung; der Name weist bereits auf ihre Zukunft; die Heilige weiht sich Christus als Braut. Die Werbung des Prinzen bringt das Gelübde in Gefahr. Gott zeigt der Jungfrau den Ausweg und durch den Rat des Himmels ist zugleich die sonderbare Bitte (um die große Schar wie die Schiffe) motiviert. Die im zehnten Jahrhundert bereits nicht mehr seltene Wallfahrt nach Rom wird ebenso durch eine Vision begründet. Bei dem Martyrium selbst wird noch besonders St. Ursula hervorgehoben, die die Hand des Hunnenfürsten zurückweist und so das Leben verwirkt. Damit ist die englische Sage vollständig und für die Zeit widerspruchslos in die Vorstellung der Legende aufgenommen; als unumstößlicher Beweis tritt dazu die Inschrift des Clematius, die zugleich auch die Identität und Unvermischtheit der Überreste der hl. Schar verbürgt. — So ging die Legende in das spätere Mittelalter über, das nicht müde wurde, sie mit neuen Zügen zu erweitern.[1])

Die Legende des hl. Magnus, nach Friedrich das „wunderlichste Fabrikat der Legendenliteratur"[2]), ist bereits durch Mabillon als Machwerk der plumpsten Art entlarvt worden[3]); seither hat sich eine umfangreiche Literatur daran geknüpft[4]), die aber im ganzen und großen bei der Kritik Mabillons geblieben ist. Die Legende verfolgt den Zweck, dem Kloster des hl. Mang in Füssen eine Gründungsgeschichte zu liefern, die einerseits dem Ruhme des Stifters entspricht, andererseits das Kloster als direkt unter dem Schutze des Königs stehend hinstellt. Man hatte von St. Magnus so gut wie keine Nachrichten, also galt es Umschau in

1) Vgl. Die Visionen der hl. Elisabeth im Kloster Schönau. — Darüber und über die Schicksale der Legende bei Rettberg I p. 117ff. sowie Acta SS. 21. Okt. IX p. 163ff. 2) Friedrich, Kirchengesch. II p. 654. 3) Mab., Acta SS. ord. S. Bened. II p. 505. 4) Wattenbach, GQ. I p. 283. Rettberg, Kirchengeschichte II p. 147—151. Friedrich, Kirchengeschichte II p. 654—666. Baumann, Gesch. des Allgäus I p. 93—98. Steichele, Gesch. des Bistums Augsburg IV p. 338ff. Stälin, Württemberg. Gesch. B. I p. 167ff. Hauck, Kirchengesch. II 328. Ausgabe der Legende: Goldast, Script. rer. Alem. I p. 190ff. Bezüglich des Inhalts darf auf Friedrich und Steichele verwiesen werden.

der hagiographischen Literatur zu halten. Füssen stand in enger Verbindung mit St. Gallen[1]); hier hatte Walafried Strabo die Vita des hl. Gallus umgearbeitet auf Bitten der St. Gallener Mönche, die damals dasselbe bezwecken wollten wie jetzt die Mönche von Füssen.[2]) Der hl. Gallus hatte einen Schüler mit Namen Magnoald. Dieser wird nun identifiziert mit dem hl. Magnus und zwar geht die Namensänderung in der Weise vor sich[3]): Nach dem Tode des hl. Columban und Gallus kommt Magnoald und sein Begleiter Theodor mit ihrem Führer Tozzo nach Bregenz; hier heilt Magnoald einen Blinden, der ihm mit den Worten dankt: „Magnus es tu et magna opera tua!" Und seit dieser Tat, so sagt die Legende, wird Magnoald von den Bewohnern dieses Landes „Magnus" genannt.[4]) Die erste Aufgabe der Legende ist gelöst, nun heißt es den königlichen Schutz für das Kloster darzulegen. Auch hier bildet die Vita des hl. Gallus Vorbild und Anknüpfung. Dort berichtet Walafried Strabo[5]), wie Karlmann auf dem Wege nach Monte Casino St. Gallen besuchte und an seinen Bruder Pipin die briefliche Bitte richtete, der ärmlichen Niederlassung seinen Schutz angedeihen zu lassen. Abt Otmar bringt den Brief an König Pipin, der dann auch den königlichen Schutzbrief ausstellen läßt, die Einführung der vita regularis verlangt und außerdem verschiedene Einkünfte dem Kloster zuerkennt. So hat sich den Vorgang auch der Verfasser der Legende des hl. Magnus gedacht[6]): Bischof Wicterp von Augsburg reist für Magnus und dessen Niederlassung Füssen zu König Pipin und überreicht ihm einen von Columban an König Chlotar gerichteten Brief. Darin hatte Columban den König um Schutz für Gallus und Magnus gebeten; Chlotar hat die Bitte nicht erfüllt, aber Pipin nimmt sich jetzt auf die Bitten Karlmanns des hl. Magnus an, läßt einen Schutzbrief für Füssen ausstellen, verlangt die Einführung der vita canonica und verleiht der neuen Niederlassung verschiedene Einkünfte.[7]) Man sieht, das Vorbild wird bis in die Einzelnheiten nach-

1) 890 wird in St. Gallen eine Magnuskirche gebaut. Wattenbach, GQ. I p. 283. 2) Vgl. c. I dieser Arbeit p. 19. 3) Schon im ersten Teil der Legende, die, wie sie überliefert ist, einer späteren Zeit angehört, verrichtet Magnoald die Taten des Dieners des hl. Columban, Chagnoaldus, so daß der Name Magnus eine doppelte Metamorphose durchzumachen hat: die Wunder „Chagnoalds" werden dem „Magnoald" zugeschrieben; Magnoald wird infolge der Wunder während der Wanderung nach Füssen zum hl. „Magnus". 4) Vita Magni, Goldast, Liber II, c. I p. 195. 5) Vita Galli, Goldast, c. XI p. 166. 6) Ebd., c. X p. 199. 7) Die Einführung der vita canonica scheint eine Vorbeugung gegen ev. Reform des klösterlichen Lebens gewesen zu sein;

geahmt; daß dabei Personen, die zeitlich durch ein Jahrhundert getrennt sind, zusammenkommen, darüber geht der Hagiograph hinweg. Um seinem Machwerk ein hohes Alter, ja die Gleichzeitigkeit zu geben, wird erzählt, wie Bischof Lanto von Augsburg bei der Erhebung der Gebeine des Heiligen in dessen Sarg einige halbvermoderte Pergamentblätter fand, die das Leben des hl. Magnus, von seinem Begleiter Theodorus geschrieben und in den Sarg gelegt, enthielten.[1]) Ermanrich von Ellwangen habe dann das kaum noch lesbare Schriftstück auf Befehl Lantos entziffert und ergänzt. Diese Angabe allein charakterisiert schon zur Genüge die Tendenz dieser Legende.[2])

Das Entstehen der beiden behandelten Legenden hat zugleich auf den Charakter dieser Art von Heiligen-Leben ein Licht geworfen: Nicht ein auf Geschichte und individuelle Vorstellung aufgebautes Lebensbild will man geben, sondern darauf kommt es dem Hagiographen an, im Interesse seiner Kirche die Existenz eines Heiligen nachzuweisen; die ev. im Martyrolog gegebenen kurzen Daten zu einem Heiligen-Leben zu erweitern, das die für die Existenz des Klosters wichtigen Fragen berührt, wobei die Forderungen der Chronologie und Geschichte völlig übersehen werden. Gilt es dabei Widersprüche der Tradition aus dem Wege zu schaffen, so zeigt die Legende der hl. Ursula „Fuit tempore" die Arbeit in bona fide, während die Legende des hl. Magnus von dem Vorwurf der mala fides nicht gereinigt werden kann. —

Wir wenden uns zur Vita[3]) und Biographie, deren Unterschied in

dieselbe Tendenz verbindet der Verfasser der Vita Odiliae, im 10. Jahrhundert verfaßt, Anal. Bolland. XIII, c. XVI p. 23f.

1) Vita Magni, Goldast, Supplementum p. 201. 2) Dümmler in den Forsch. z. d. Gesch. B. XIII p. 475 glaubt Ermanrich von der Anfertigung dieses Machwerkes nicht freisprechen zu können. Ermanrich hat allerdings zwei Legenden geschrieben: Solus und Hariolf, die geschichtlich völlig wertlos sind; aber gerade der Vergleich dieser beiden Legenden mit St. Magnus macht die Autorschaft Ermanrichs unwahrscheinlich; wie Walafried Strabo mit seinem Namen die Vita Galli im Ansehen hob, so sollte die Persönlichkeit des gelehrten Ermanrich die Vita des hl. Magnus decken. 3) Die nicht gleichzeitigen Heiligen-Viten bieten, wie schon erwähnt, in der Regel keine Abweichungen vom Schema; dagegen ist in sehr vielen dieser Viten der Lebensgang des einzelnen Heiligen gut und klar herausgearbeitet, besonders wenn dem Hagiographen noch Zeitgenossen des Heiligen das Material lieferten; man braucht nur die Vita der hl. Wiborada zu nennen. In Rücksicht auf den Umfang der Arbeit muß auf ein Eingehen nach dieser Seite hin verzichtet werden.

dem Auftreten des Wunders zu Lebzeiten des Heiligen und unmittelbaren Eingreifens überirdischer Macht charakterisiert wurde. Zwei Fragen drängen sich da sofort auf: Was ist die Aufgabe einer Lebensbeschreibung und wie steht es mit dem „literarischen Porträt" überhaupt in der hier behandelten Periode?[1])

3. Etwas über Persönlichkeitsschilderung.

Eine doppelte Aufgabe hat die Lebensbeschreibung zu erfüllen. Den Menschen in seinem Werden zu zeigen und sein Wollen und Tun zu erklären aus seinem Werden ist die eine Aufgabe. Die andere ist die: zu zeigen, wie die Zeit war, was sie wollte und was sie wirkte. Große Männer stehen, so sehr sie auch ihre Zeit beherrschen können, nicht außerhalb der Zeit; ihr Wollen und Tun schwebt nicht in der Luft; wie das Standbild auf dem tragenden Sockel sich erhebt, so fußt der große Mann auf der Basis der allgemeinen Zeit- und Kulturverhältnisse. Darin liegt also die sich gleichbleibende Aufgabe der Lebensbeschreibung, der literarischen Charakteristik gegenüber dem „malerischen Porträt", nicht nur die Persönlichkeit wiederzugeben, sondern sie mitten hineinzustellen in ihre Zeit, in dem einzelnen Menschen das Wollen und Kämpfen der Zeit gleichsam verkörpert wiederzugeben. Wer diese doppelte Aufgabe der Lebensbeschreibung erkannt hat, hat auch ihr Wesen erkannt. In der Ausführung wird der Autor letzten Endes an die Schranken des Könnens seiner Zeit gebunden sein; das aber dürfte der modernen Beurteilung noch kein Recht geben, kurzer Hand die Werke von Jahrhunderten in einen Kasten zu tun und ihn mit der Aufschrift „typisch" oder sonst einem Schlagwort zu versehen. Aufgabe späterer Geschlechter scheint es vielmehr zu sein, den Einzelnheiten nachzuspüren, und wären sie noch so gering; dann zu versuchen, die in dem Werke niedergelegte Idee herauszuschälen und gleichsam in dem zarten Keim die vorgebildete Frucht aufzuzeigen. Bevor wir mit diesem Maßstab an das Heiligen-Leben treten, verlangt noch die zweite Frage die Antwort: Wie stand es mit der Biographie um die Zeit des ersten Jahrtausends überhaupt?

Gegen die Mitte des 9. Jahrhunderts schrieb Agnellus die Bistumsgeschichte von Ravenna.[2]) Der Verfasser bemüht sich, von jedem

1) Vgl. v. Bezold, Über Anfänge der Selbstbiographie und ihre Entwicklung im Mittelalter. Erlanger Rektoratsrede. 2) Wattenbach, GQ. I p. 342/343. Ausgabe: MG. SS. Langob. p. 265–301. Den Hinweis auf Agnellus verdankt der Verfasser Hrn. Dr. Hauber.

Bischof in kurzen Zügen ein getreues Bild dem Leser zu geben. Nun schreibe er allerdings über längst dahingegangene Bischöfe und man könnte fragen, woher er denn über das Äußere Kunde habe; darüber hätten ihn eben die Gemälde aufgeklärt.[1]) So gibt er z. B. von seinem Namensvetter Agnellus XXVII. folgendes Bild[2]): Er war von roter Gesichtsfarbe, vollen Formen. Über den aufwärts gerichteten Augen waren spärliche weiße Augenbrauen; die Kopfhaut war rot; unter dem Barte konnte man ein Doppelkinn erkennen. Man wird eine individuelle Zeichnung hier ebensowenig für die äußere Erscheinung des Menschen in Abrede stellen können, wie bei dem Bilde, das Ekkehard IV. von Notker dem Stammler entwirft.[3]) Zwei Freunden hat ihn der Verfasser der Chronik gegenübergestellt und so einen Hintergrund geschaffen, von dem sich Notkers Gestalt vortrefflich und lebendig abhebt. „Die drei Freunde waren, obwohl ein Herz in ihren Wünschen, verschieden in ihrem Charakter, wie das so geschieht." Notker war ein Mann, krank und schwach, von unscheinbarem Körper, überdies mit einem Sprachfehler behaftet. Aber die stiefmütterliche Behandlung von seiten der Natur hat Notker nicht bitter gemacht. Sein Wesen ist mild und freundlich, sein Geist hell und hohen Schwunges mächtig in göttlichen Dingen. Nichts geht ihm über fromme Lektüre und dichterische Arbeit. Seine Rede ist voll Güte und Liebe, gegen alle ist er freundlich: der mitissimus omnium hominum. Geduldig fügt er sich in die Widerwärtigkeiten; nur wenn ein unerwartet plötzlicher Vorfall seinen Weg kreuzt, dann verliert Notker die Fassung und ist verschüchtert. Um so tapferer aber ist er, wenn es gilt, den Kampf gegen Dämonen aufzunehmen; dann greift er wohl zum Stock, den er bei seinen Schülern nicht kennt, geht herzhaft los auf den bösen Feind und der Glaube gibt ihm Kraft und Sieg.[4]) — Ein glücklicher Zufall hat eine Miniatur überliefert[5]), die uns

1) Ebd., p. 297. ... „quia semper fiebant imagines suis temporibus ad illorum similitudinem." 2) Ebd., Absch. 84 p. 333. 3) Ekkehardi IV. Cas. S. Galli, MG. SS. II, c. II p. 94; vgl. über die weitere Literatur: Wattenbach, GQ. I p. 443. Ekkehard schrieb sein Werk um die Mitte des 11. Jahrhunderts. 4) Man vgl., wie trefflich die in Ekk. Werk angeführten Anekdoten das Bild Notkers ergänzen. Ebd. p. 96, 97, 98. 5) Veröffentlicht von Meyer v. Knonau in den Mitteilungen der antiquar. Gesellschaft in Zürich, XIX. Vgl. zur Frage des maler. Porträts: Rahn, Geschichte der bild. Künste in der Schweiz. 1876. Rahn, Psalterium aureum. St. Gallen 1878. Den Artikel von Janitschek in der Trier Adda-Handschrift, Leipzig 1889. Otte, Handbuch der kirchl. Kunst-Archäologie. Kemmerich, Die Porträts Karl des Kahlen

die Züge Notkers zeigt; auf den ersten Blick wird man das Übereinstimmen der Beschreibung mit dem gemalten Porträt erkennen, die beide nicht einen Typus, sondern Notker den Stammler darstellen. Gehen wir nun in das 10. Jahrhundert selbst zurück und fragen wir uns, ob seine Menschen überhaupt für das Dasein einer individuellen Persönlichkeit Verständnis hatten, ob sie nach dem Eindruck einer solchen in sich abgeschlossenen Individualität Verlangen hatten und ob sie an die Lebensbeschreibungen ihrer Zeit die entsprechende Forderung stellten. Schon Rudolf von Fulda spricht es in seinem Prolog zum Leben der hl. Lioba deutlich aus[1]): Ein Priester habe bereits früher über den Lebensgang der Heiligen Notizen gesammelt; aber sie waren zu dunkel, weil der Autor sich einer zu knappen Form bediente; ja stellenweise ließen sie den Leser so im Zweifel „ut quamvis cognoscendi praeferrent imaginem, non referrent tamen intellegendi vigorem". Als Ruotger an seine Arbeit geht[2]), beginnt er sie in der vollen Erkenntnis der Größe seines Heiligen: weder er selbst (Ruotger) noch ein anderer könne die Fülle des Stoffes bewältigen[3]); man müßte Bände darüber schreiben. — Bestimmt und klar sieht Hucbald sein Ziel vor Augen in der Vita der hl. Aldegundis.[4]) Wenn er jemandes Mißfallen errege, weil er die weithin glänzenden purpurnen Gewandstücke nicht nur nicht aufnähte, sondern abtrennte, so erkläre er, seine Absicht war nicht, nach Mädchenart Puppen anzukleiden, deren Glieder ohne Verhältnis sind; auch wollte er nicht leblose Bilder (Schattenbilder?) an die Wand malen; sondern sein Bestreben war, den ungebeugten Mut einer Frau, ihre geradezu männliche Standhaftigkeit und ihre Tugenden allen zum Bei-

---

in der Zeitschrift für bildende Kunst. Heft 6. 1906. Vgl. hierzu u. a.: das Narthexmosaik in der Sophienkirche zu Konstantinopel: Der Kaiser zu Füßen des thronenden Heilands. (Abb. in Woermann, Gesch. der Kunst II p. 67.) Das Bild stammt aus dem letzten Viertel des 9. Jahrh. Die edlen Formen und ausdrucksvollen Züge vereinigen sich hier „zu einem künstlerisch und seelisch ergreifenden Eindruck". Ferner: die Miniatur „Kaiser Otto III. mit zwei Bischöfen und zwei Kriegern" aus dem Evangeliar Otto III. [Münchener Staatsbibl. (L. v. Kobell)]. Dazu das Sakramentenbuch Heinrich II.: Kaiser Heinrich II. mit dem hl. Ulrich und Emmeran [Münchener Staatsbibl. (G. Swarzewski)]. Vgl. zum Ganzen: Woermann, Gesch. d. Kunst II p. 111ff.

1) Vita Liobae, MG. SS. XV_1 p. 122. 2) Vita Brunonis, MG. SS. in us. scholar. Prolog p. 3. 3) Das: „ein anderer" steht im Gegensatz zur typischen Bescheidenheit, die jeden anderen für geeigneter hielt, die Arbeit zu vollbringen. 4) Vita Aldegundis, Migne, Patrol. lat. B. 137 p. 858. Prolog.

spiel zu schildern. – Also ein Ganzes, etwas, das wirklich Fleisch und Blut hat, wollte man auch damals.[1]) Auch die Selbstbiographie ist unserer Zeit nicht fremd. Gewiß ist Rather, der Bischof von Verona und Mönch des Klosters Laubach, eine vereinzelte uns überlieferte Persönlichkeit; aber er muß nicht der einzige derartige Charakter im ganzen Jahrhundert gewesen sein. Dieser temperamentvolle, vom Schicksal verfolgte und immer wieder sein Schicksal schmiedende Bischof schreibt seine „Praeloquien", um an seinem Buche einen Freund zu haben, mit dem er sich unterhalten kann.[2]) Er habe sich selbst in dem Werke abgemalt, sein Geschlecht, seinen Beruf, sein Wesen; was er tat und was er nicht hätte tun sollen, das wurde wie unter einer fremden Person geschildert. Wer ihn selbst genau kennen will, so sagt Rather an anderer Stelle[3]), der lese seine Beichte.[4]) Sie ist das erschütternde Bekenntnis eines Menschen, der einzudringen sucht in sein eigenes innerstes Wesen und zuletzt verzweifelt vor den Widersprüchen des eigenen Ich steht. – Daneben stelle man nun das Bild des Bischofs Adalbero von Metz[5]) (984–1005): Das ist ein Herr von würdevollem Äußern, etwas beleibt, aber doch von schwächlicher Gesundheit. Seine Augen sehen voll Milde in die Welt. Seine Nase ist gerade recht, die spärlichen weißen Haare sind glatt an den Kopf gestrichen. Von Temperament ist er die Ruhe selbst; er kann nicht begreifen, wie und wozu man zornig werde; er könne dies nicht einmal, wenn er Übeltäter bestrafen müsse. Der milde Herr, bei dessen Tode selbst die Juden weinen, scheint auch ein wenig bequem und furchtsam gewesen zu sein: kauft er sich doch von der Heeresfolge los und macht er nach dem stürmischen Abbruch der Synode vom Jahre 1005 einen großen Umweg[6]), um nicht mit seinen Gegnern zusammenzutreffen, weil er voll Friedensliebe war. Ein weiches

1) Vgl. den Prolog zur Vita Hathumodae, MG. SS. IV p. 166. Der Verfasser will den Nonnen die Lebensbeschreibung seiner Schwester geben, „damit ... Ihr ... durch ihre Lebensbeschreibung ein Bild festhaltet und sie in ihrem Tun und Lassen vor Augen zu haben glaubt". Über die Vollständigkeit des gegebenen Bildes vgl. auch den Prolog zur Vita Joh. Gorz., MG. SS. IV p. 357. 2) Rather von Verona, Prolog, Migne, Pat. lat. B. 136, Liber VI, 26 p. 342. 3) Rather v. Verona, ebd., Qualitates conject. VIII, p. 530. 4) Rather v. Verona, Excerptum ex Dialogo Confess. Ebd., p. 394. 5) Vita Adalberonis II, Mettensis episc. MG. SS. IV, c. V, X, XIX, XXV p. 658–672. 6) Ebd., c. XXV p. 667. Dies zu tun war besser, meint der Biograph „quam ipse delicatus et nobilis expeditioni ses[illegible] committens et quaeque ardua itinera aggrediens".

Gemüt, das die Ruhe liebt, besaß demnach der fromme Bischof. So paßt es trefflich zu seinem Wesen, wenn er die Fastenzeit jährlich im Kloster Gorze zubringt; der Ort hat es ihm angetan, nicht nur, weil er die Jugendzeit dort verbracht hatte; die Lage des Klosters zog ihn an, die Zeit der stillen Betrachtung dort zu verleben. Es liest sich wie von einem „modernen" Menschen: noch im Tode will er ein sicheres, schönes Fleckchen haben, läßt er sich doch in St. Symphorian zu Metz begraben, weil seine Vorgänger dort ruhten und angezogen von der Lieblichkeit des Ortes.[1]) — Den beiden Bischöfen soll noch der Herrscher des 10. Jahrhunderts gegenübertreten. Zwar hat unsere Zeit keine Kaiserbiographie hervorgebracht wie Einhards Werk, aber die machtvollste Persönlichkeit, Otto I., lebt doch in Widukinds Sachsengeschichte vor unseren Augen wieder auf.[2]) Der Mönch von Corvey schildert den Herrscher als eine majestätische Erscheinung von imposantem Körperbau.[3]) Ein Bart, den er gegen heimische Sitte trug, fiel von dem geröteten Antlitz auf die gewaltige Brust; spärliche graue Haare bedeckten das Haupt; strahlende Augen, aus denen es wie Blitze aufleuchtete, waren sein Eigen. Ebenso kurz und ebenso treffend ist daneben das Temperament Ottos geschildert: Ein Mann, der mit überquellender Treue dem Freunde entgegenkommt, voll Lebhaftigkeit, selbst im Schlafe spricht er. Sein Gang wechselt, bald langsam, bald schnell; dann wird wohl das Leuchten aus seinen Augen blitzartig strahlen. Dieses stürmische, „cholerische" Temperament durchbricht denn auch die Grenzen der Klugheit[4]); um nur eine charakteristische Stelle herauszugreifen: Als der Abgesandte der Empörer Heinrich und Gieselbert Otto die Sachlage vor Augen stellt, da bricht bei dem König die seelische Erregung durch und sein Äußeres spiegelt den inneren Sturm wider.[5]) An der Tatsache kann er nichts mehr ändern; da wirft er sich auf die Knie, Gott muß helfen; er hat ihn zum König gemacht, jetzt soll er zeigen, daß kein Mensch seinen Plänen zuwiderhandeln kann. Die ganze Schilde-

1) Vita Adalberonis II, c. XXXVI p. 672 „... quorum amore et loci amoenitate illectus." 2) Widukindi Res gestae Saxonicae, MG. SS. III In us. schol. p. 408–467. 3) Ebd., Liber II, c. XXXVI p. 66. 4) Lamprecht übernimmt diese Charakteristik Widukinds in seine deutsche Geschichte (B. II p. 130) und schließt daraus, daß Otto ein Choleriker gewesen. Gerade diese Folgerung zeigt, daß im „typischen" Zeitalter mit wenigen Strichen eine „sehr individuelle" Persönlichkeitsschilderung gegeben werden konnte. 5) Widukindi Res gest. Sax. Liber II, c. XVIII p. 55.

rung bei Widukind zeigt ein so intimes Eingehen auf Einzelheiten, ein solches Erfassen des Temperamentes der Persönlichkeit, daß der Autor bei seiner Arbeit nicht „den" König, das Idealbild mit den typischen Motiven vor Augen hatte, sondern „seinen" König. Schon die wenigen Beispiele, die hier angeführt werden konnten, dürften zeigen, wie viele individuell gearbeitete Werke durch die Aufstellung eines dem Streben nach Gesetzmäßigkeit entsprungenen Schlagwortes, wie es „typisch" ist, untergehen müssen. Doch kehren wir zum Heiligen-Leben zurück. Nach den obigen Ausführungen wird es sich um ein Doppeltes handeln: Zu zeigen, wie der Hagiograph den typischen Zügen die individuellen entgegensetzt; und darzulegen, wie weit die Fähigkeit vorhanden ist, den Lebensgang des Heiligen nach seiner äußeren und inneren Entwicklung sowie in Verbindung mit den Zeitideen zu schildern. In Rücksicht auf die Tendenz der Arbeit wurden aus den vorhandenen Heiligen-Leben eine Vita und drei Biographien ausgewählt, bei deren Wiedergabe die Anlage des Hagiographen beibehalten werden soll.

4. Die Heiligen-Vita.

Im Jahre 973 starb Bischof Ulrich von Augsburg. Propst Gerhard von St. Maria in Augsburg schrieb c. 980 die Vita des Heiligen.[1]) Gerhard stand mit ihm in naher, freundschaftlicher Beziehung. Dieser Umstand in Verbindung mit den häufigen Anfragen über die Wunderkraft des Toten veranlaßten den Propst, wie er im Prolog sagt[2]), das Leben des Heiligen zu schreiben. Selbsterlebtes, das durch Anfragen bei Zeitgenossen noch ergänzt wurde, bildet die Grundlage der Vita, die infolge des Auftretens der Wunderkraft und direkten Eingreifens göttlicher Macht zur Gruppe der Heiligen-Viten gerechnet werden muß. Dem streng chronologisch geordneten Werk geht eine übersichtliche Kapiteleinteilung voraus.[3]) Nachdem noch der Name Udalrich der Zeitsitte gemäß sprachlich richtig erklärt worden ist[4]), beginnt Gerhard mit der Lebensbeschreibung selbst:

Ulrichs Eltern Hupald und Dietpirch stammen aus vornehmem alamanischen Geschlechte.[5]) Als zweiter Sohn geboren wird Ulrich in den ersten Wochen seines Dasein von erschreckender Magerkeit befallen, daß die Eltern sich schämen über das Aussehen des Säuglings.

1) Vita Udalrici, Mab. V p. 419ff. 2) Prolog, ebd., 419/420. 3) Ebd., p. 420. 4) Vgl. Prolog 2, ebd., p. 419. 5) Ebd., c. I_3 p. 421.

Ein wandender Kleriker gibt den Rat der Milchentwöhnung und prophezeit die künftige Größe Ulrichs. Der Kleine gedeiht jetzt prächtig; man rät den Eltern, ihn nach St. Gallen zu geben, wo er sich unter allen auszeichnet und bei allen beliebt macht.[1]) Die Mönche suchen den vornehmen jungen Mann zum Eintritt in das Kloster zu bewegen; angeblich auf Rat der Reklusin Wiborada, die ihm sein Episkopat in Augsburg vorhersagt, steht Ulrich ab, Mönch zu werden. Nach seiner Rückkehr nach Augsburg wird er Kämmerer des gelehrten, musikfreudigen dortigen Bischofs Adalbero[2]), dessen Zuneigung der vornehme, gebildete Ulrich bald gewinnt. Während der ersten Romreise Ulrichs stirbt Adalbero; der Nachfolger Hiltine sagte Ulrich nicht zu und er übernahm die Sorge für sein väterliches Haus, das den Herrn verloren hatte. Nach Hiltines Tod (923) wird Ulrich durch seinen Vetter, Herzog Burchard, dem König vorgestellt und als Bischof von Augsburg erbeten und genehmigt.[3]) Das Bistum ist durch die Ungarneinfälle arg mitgenommen und verarmt; mit frischem Mut geht Ulrich an die Arbeit, die mit der Wiederherstellung der Marienkirche begonnen wird. Schon jetzt wird der Heilige himmlischer Erscheinungen gewürdigt, die er aber streng verheimlicht wissen will.[4]) Über diese Gesichte sucht er sich wohl selbst auch Rechenschaft zu geben.[5]) Dadurch daß sein Neffe Adalbero ihn bei Hofe vertreten darf, kann der Heilige seine ganze Kraft dem Wohle der Kirche widmen. Die täglichen Andachten, besonders auch zur Maria[6]), werden sorgfältig gehalten, er selbst gibt hier das beste Beispiel ebenso wie in seiner asketischen Lebensweise; der Pflege der Kranken und Armen wendet er seine ganze Aufmerksamkeit zu; aber auch seinen Gästen ist er ein heiterer, freigebiger Wirt, mochten sie Kleriker oder Ritter sein.[7]) Seinen Untertanen ist er ein gerechter Herr und hält auf strenge Ordnung, daß die niederen Leute nicht bedrückt werden. Dabei trägt er eifrig Sorge um tüchtige Schulen, die gute Priester heranbilden sollten. So gab es Arbeit überall und der Heilige fand keine Zeit müßig zu sein.[8]) Lebt er auch einfach, zuletzt selbst asketisch, so wird doch jede Kirchenfestlichkeit mit Aufwand aller Pracht gefeiert, wie das Osterfest, das für Ulrich wirklich eine Auferstehung aus der ernsten Fastenzeit bedeutet.[9]) Die ganze Freude an glänzenden Pro-

1) Vita Udalrici, c. I_4 p. 421/22. 2) Ebd., c. I_5 p. 422. 3) Ebd., c. I_7 p. 423. 4) Ebd., c. II p. 423/24. 5) Ebd., c. III_{10} ff. p. 425. 6) Ebd., c. III_{14} ff. p. 425/26. 7) Ebd., c. III_{16} p. 426. 8) Ebd., c. III_{17} p. 426/27. 9) Ebd., c. IV_{18} p. 427.

zessionen, kirchlichem Prunk leuchtet aus der breiten Schilderung Gerhards hervor, wenn da genau der Einzug Christi in Jerusalem nachgeahmt wird oder wenn beim Festmahl am Ostertag der Saal widerhallt von dem Spiel der zahlreichen Musikanten und dem Oster-Responsorium des fröhlichen Klerus. War das Fest vorüber, dann hieß es, die Kirchen und Klöster des Bistums visitieren, die fast ausnahmslos direkt unter Ulrich standen.[1]) Auf seiner Reise war er von einem großen Gefolge begleitet: Priester, Vasallen und Arme; die einen ritten, die andern fuhren, die dritten gingen. Für alle aber sorgte der Bischof aufs beste. Kam er dann in die Ortschaft, so empfing man ihn mit Glockengeläute, Weihwasser und Evangelienbuch. Er hält ein gerechtes Gericht, lobt oder tadelt ohne Unterschied der Person.[2]) Für seine kirchlichen Funktionen will er keine Geschenke; selbst weitentfernte Gemeinden, die bisher wegen ihrer Armut die Kirche nicht weihen lassen konnten, kommen zu ihm nicht vergebens; da scheut er keine schweren Wege. Bringen die Leute dann ihre geringen Gaben, das beste, was sie besitzen, da gibt er sie ihnen zurück zum eigenen Gebrauch.[3]) Wo immer aber Gelegenheit sich findet, ermahnt er die Seinen, Gott zu lieben nicht nur im Worte, auch mit dem Werke. Hat Ulrich am Palmsonntag sich selbst wie das Volk durch seine Fastenpredigt zu Tränen gerührt, so schildert er ein andermal mit flammenden Worten die Qualen der Hölle und stellt die ganze Herrlichkeit des Himmels ihr gegenüber.[4]) So ist das Leben Ulrichs ein Beispiel für alle und sein Wirken allen zum Segen. Da aber regt sich der alte Feind der Menschen, der Satan und sucht den Heiligen von seiner Höhe zu stürzen.[5]) Der Ludolfische Aufstand zieht den Bischof in den Zwist des Königshauses; ohne Zaudern steigt der Heilige, dessen Treue niemals vom König ließ[6]), zu Pferd, eilt Otto zu Hilfe und harrt bei ihm aus, auch als Augsburg vom Pfalzgraf Arnulf geplündert wird. Bei seiner Rückkehr findet Ulrich die Stadt vom Feinde besetzt; da verschanzt er sich in Schwabmünchen, gewinnt Zeit durch kluge Unterhandlungen und erklärt dann, dem König die Treue unentwegt zu halten.[7]) Die harte Belagerung zur Winterszeit achtet er für gering und harrt tapfer aus, bis

1) Vita Udalrici, c. V p. 430. 2) Ebd., c. VI p. 431. 3) Ebd., c. VII–VIII p. 432/33. 4) Ebd., c. IX_{33} ff. p. 433. 5) Ebd., c. X_{36} p. 436. 6) „...Udalricus, cuius fidelitatis firma stabilitas numquam ab adjutorio Regis separata est..." 7) Ebd., c. X_{39} p. 437. „...obsessiones eorum pro nihilo ducens."

die Entsatzung kommt. Kaum hat Ulrich dann zwischen Otto und Ludolf vermittelt, da brechen die Ungarn ein; ihre wilden Scharen halten Augsburg umlagert.[1]) Jetzt zeigt sich Ulrich in seiner ganzen Größe. Unbewehrt, im Priesterkleid, weilt er, auf seinem Pferd sitzend, mitten im Kampfe. Als der erste Sturm abgeschlagen, da läßt er die Schutzwehren ausbessern und feste Kriegshäuser errichten. Dann fordert er die Nonnen auf, Maria um Schutz anzuflehen, verbringt selbst fast die ganze Nacht im Gebet. Am Morgen beginnt aufs neue der harte Kampf; da aber naht Otto mit seinem Heere; die Ungarn ziehen ihm entgegen und werden besiegt.[2]) Am Abend treffen sich in der befreiten Stadt Otto und Ulrich, dessen Bruder im Kampfe gefallen war.[3])

Nun steht Ulrich wieder vor dem verwüsteten Bistum, und die Not ist an allen Ecken und Enden. Aber mit Gottvertrauen geht er daran, die Wunden zu heilen; er sorgt für die Obdachlosen und Hungernden, läßt die Felder wieder bebauen und flößt Mut den Zagenden ein, es nachzuahmen. So kommt allmählich wieder Ordnung und Leben ins Land; Ulrich kann seinen langen Wunsch erfüllen und nach Rom ziehen.[4]) Daß er hier, wie bei einem Aufenthalt in St. Moritz und Reichenau, mit allen Mitteln Reliquien zu erwerben suchte und erwarb, ist bei dem Verlangen der Zeit selbstverständlich.[5]) Mit besonderer Verehrung ist er Maria zugetan, deren Kult er allenthalben hebt.[6]) So ausgezeichnet durch Frömmigkeit erlangt er die Gabe der Wunderkraft; sein Segen heilt Fallsüchtige, das von ihm geweihte Öl Blinde.[7]) Als er selbst einmal schwer erkrankt in Kempten weilt, da läßt er aus Augsburg das geweihte Öl bringen und sich damit salben. Es ist charakteristisch, daß der schwerkranke Bischof den Propst des Klosters bittet, den Boten die Gastfreundschaft zu erweisen in seinem Namen. Der Himmel selbst hält die Hand über ihn; ohne naß zu werden reitet er durch die angeschwollene Wertach; bei der Fahrt über die Donau bleibt das lecke Boot so lange über Wasser, bis Ulrich gerettet ist.[8]) In voller Demut beharrt der Heilige dabei und sein Wunsch ist nur, daß diese Wunder allen geheim bleiben sollten. Im Jahre 971 macht er sich noch einmal auf nach Rom[9]); auf der Rückreise trifft er in Ravenna mit Adelhaid und

1) Vita Udalrici, c. XII_{42} p. 439. 2) Ebd., c. XII_{43} p. 440. 3) Ebd., c. $XIII_{46}$ p. 441. 4) Ebd., c. XIV_{48} ff. p. 442. 5) Ebd., c. $XIV–XV_{51}$ f. p. 443. 6) Ebd., „...et servitium Dei et sanctae Mariae Dei genitricis amplificare indefessus laborabat." 7) Ebd., c. XVI_{54} p. 444. 8) Ebd., c. $XVII_{56}$ f. p. 445. 9) Ebd., c. XXI_{61} p. 447.

Otto zusammen, von dem er sich die Zusicherung der Nachfolge seines Neffen Adalbero im Bistum erwirkt. Ulrich selbst hatte mit zunehmendem Alter sich immer mehr dem Leben nach der Regel ergeben, so daß Adalbero bei Lebzeiten des Heiligen schon den bischöflichen Stab öffentlich trug.[1]) Das bedeutete einen Verstoß gegen die Kirchengesetze; Adalbero und Ulrich müssen sich auf der Synode zu Ingelheim (972) verantworten, wobei Gerhard, der spätere Biograph des Heiligen, die Sache für den altersschwachen Bischof führt.[2]) Mit vieler Mühe können ihn die übrigen Bischöfe in geheimer Besprechung dazu überreden, die Oberaufsicht über das Bistum und Adalbero weiterzuführen, des guten Beispiels wegen. Ein plötzlicher Tod rafft bald darauf Adalbero hinweg zum großen Schmerze des Heiligen. Er selbst fühlt seine Kräfte schwinden, aber sorgt bis zuletzt für das Wohlergehen seiner Kirche und der Klöster.[3]) Der Tod des Kaisers, dessen ganze Regierung er begleitet und dem er immer die Treue bewahrt hatte, läßt ihn die Vereinsamung um so tiefer fühlen.[4]) Noch sucht er täglich die Messe zu lesen, nimmt noch teil an dem Mahle, obwohl er nichts mehr dabei genießen kann. Immer mehr verfallen seine Kräfte, aber tagüber bleibt er noch auf seinem Stuhle, so hart und schwer es ihm auch fällt.[5]) Ulrich fühlt, daß ihm der Tod nahe bevorsteht; seine Verfehlung mit Adalbero ängstigt ihn. Was der Heilige an Geld und Kleidern noch besitzt, läßt er vor sich legen: „Was bedeutet mir jetzt das alles?“ Und er läßt es unter die Armen verteilen.[6]) Am Johannitag liest er mit Aufbietung aller Kraft noch die Messe. Er sehnt die Auflösung herbei, die ihm endlich am 4. Juli 973 zuteil wird. Bischof Wolfgang von Regensburg bestattet den Leib, dessen Verklärung der süße Wohlgeruch den Trauernden verkündet.[7])

Es ist eine lebensvolle Gestalt, die Gerhard in seiner Vita gezeichnet hat. Von dem Hintergrund der großen Zeit Otto I. hebt sich die Persönlichkeit Ulrichs ab gleichsam als Verkörperung der Worte der

1) Vita Udalrici, c. $XXII_{62}$ d. 448. 2) Ebd., c. $XXIII_{63}$ ff. p. 448/49. 3) Ebd., c. XXIV–XXV p. 450/51. 4) Ebd., c. $XXVI_{70}$ p. 452 „... pro obitu Imperatoris, cui semper fidem in omnibus servavit, cuius etiam amor pectori eius firmiter conglutinatus est.“ 5) Ebd.: „... sed super sedile suum calceatus sedit et interdum se super pulvillum in dexteram partem reclinavit, interdum ad sinistram et interdum sedens ad dorsum super posteriora sedilis, in quo sedebat, reclinavit.“ 6) Ebd., c. $XXVI_{73}$ p. 453. 7) Ebd., c. $XXVII_{78}$ ff. p. 453 ff.

Schrift: Gebet dem Kaiser, was des Kaiser ist, und Gott, was Gottes ist! Niemand wird bei der Ausführung der Vita die Züge des Schemas da und dort abstreiten wollen; aber sie sind frei von jeder übertreibenden Ausschmückung. Gewiß, dem Problem der Persönlichkeit mit seinen Rätseln und Widersprüchen ist nicht näher getreten; Gerhard sieht in Ulrich „einen" Heiligen, aber er sieht nicht den Heiligen; er will nicht die Idee oder den Typus des Heiligen schildern und dieser Idee in dem Lebensgang Ulrichs Farbe und Form verleihen, sondern Leben und Sterben Ulrichs zeigen die Momente, welche zur Vorstellung der Heiligkeit führen. So bringt Gerhard eine Reihe von Einzelnheiten, die dem Bilde des frommen und tapferen Bischofs einen sehr individuellen Ton geben; man braucht nur an die Schilderung der Feste zu erinnern, an die Ungarnnot, an die Darstellung der letzten Lebensjahre. Nicht „zwei Seelen sind es, die in der Brust des Autors streiten"[1]), sondern wir fühlen mit ihm, wie das Alter die „stattliche Gestalt" beugt[2]), wie Ulrich immer mehr vereinsamt, wie die Schwäche ihn übermannt, gegen die er sich sträubt. Dagegen steht die Erinnerung auf, wie der Heilige die Stadt gegen die Ungarn beschirmte, mit welcher Pracht er die Kirchenfeste feierte und wie er als „freudiger Geber" an der Tafel saß.[3]) Das Schicksal des Menschen, das auch vor dem Heiligen nicht halt macht, spricht aus dieser Vita: nach langem, arbeitsreichem Leben steht Ulrich vereinsamt in der Welt; seine Freunde[4]), an denen er am meisten

1) Kleinpaul, Das Typische in der Personenschild. der d. Hist. i. X. Jahrh. p. 51 stellt als „einzige Ausnahme" von der typischen Regel die Charakteristik Ulrichs hin: „Satzweise schildert er (Gerhard) nämlich den Udalrich individuell, wie er den Frohsinn liebte, vor dem Hochamt sich reinlich wusch und seiner Gewohnheit gemäß sich festlich kleidete. Und in anderen Kapiteln läßt er ihn, damit ganz unvereinbar, heimlich das Mönchsleben führen, dem Gebrauch des Wassers entsagen u. s. f." Kleinpaul dürfte übersehen haben, daß sich die Schilderung der Askese auf den alternden Bischof bezieht; nach der Rückkehr von Rom 972 [973 starb Ulrich] – so sagt Gerhard (c. XXII p. 447) – legte er das Kleid der Mönche an, deren Regel er schon früher in vielen Punkten zu beobachten begonnen hatte. Den Gebrauch des Bades (c. IV p. 429) aber versagte sich der Heilige nur in der Fastenzeit und zwar nur insofern, als er sich in dieser Zeit nur dreimal badete; die Änderung der Kleidung bezieht sich nach c. XXII p. 448 nur auf das letzte Jahr. 2) Vita Udalrici, c. II_7 p. 423: „herilitatem staturae illius". 3) Ebd., c. IV p. 427. 4) Eberhard von Einsiedeln war gestorben (ebd., c. XIV_{50} p. 443); Starchand v. Eichstätt ist tot (Anony. Has., MG. SS. VII, c. XI p. 257); Adalbero und der Kaiser, sowie Ulrichs Bruder sind nicht mehr am Leben [c. XXIV p. 449; c. XII_{43} p. 440].

gehangen, sind tot; sein Kaiser ist tot; sein Neffe, für den er sich die Sünde aufgeladen hat[1]), dessen Nachfolge im Bistum er mit aller Festigkeit seines Willens angestrebt, ist vor ihm gestorben; er selbst ist schwach und krank; da „befiel ihn eine große Traurigkeit" sagt sein Biograph.[2]) Was in vielen Heiligen-Leben ein typischer Zug sein mag, die Sehnsucht nach dem Tode, wer möchte ihre individuelle Wirklichkeit als Ausklang dieses Heiligen-Lebens bestreiten? So steht Bischof Ulrich vor uns, ein „Heiliger" zwar in seinen Taten, vorwiegend aber doch „Mensch" in seinem Fühlen und Wollen. Trägt er auch das Kleid des Heiligen, in sein Antlitz läßt er uns blicken und seine Züge sind nicht erstarrt unter dem Typus, sondern leben. Ja man darf sagen, sein inneres Leben gleicht in vielem dem „des modernen Menschen". Seine Liebe zur Musik, die innige Verehrung der Maria[3]), seine Visionen lassen auf ein Empfinden schließen, wie es „der moderne Mensch" für sich allein in Anspruch zu nehmen gewohnt ist. Für die Schönheit der Natur hat Ulrich ein Herz[4]); seine Seele ist der Stimmung unterlegen. Bewundernd steht der Heilige vor dem brausenden Rheinfall bei Schaffhausen.[5]) — Als man in Eichstätt die alte Kirche vergrößern will[6]), da gibt es Ulrich nicht zu; eine Vergrößerung sei nicht nötig und nicht gut; sei er doch in keine andere Kirche bisher gekommen, in der er hätte besser beten können. Nur ein ergänzender Zug seines feinen Empfindens ist es, wenn Ulrichs Freundschaftsverlangen überliefert ist[7]), dessen Innigkeit in dem Abschied von dem toten Starchand, Bischof von Eichstätt, einen rührenden Ausdruck findet.[8])

Wohl mögen Historiker und Psycholog der Gegenwart manche Lücke in der Darstellung finden, die Vita des „Heiligen" gibt uns doch ein Bild, wie er leibt und lebt, und neben dem Heiligen sehen wir den Menschen in seinem Streben, Handeln und Dulden.

Das reinmenschliche Moment tritt endlich bestimmend in den Vordergrund bei der Heiligen-Biographie.

1) Vita Udalrici, c. $XXVI_{71}$ p. 453. 2) Ebd., c. $XXVI_{70}$ p. 452. 3) Vgl. ebd., c. IV p. 427; c. XIII p. 441; c. XV_{53} p. 444. 4) Zur Ergänzung der Vita darf wohl noch eine andere Quelle herbeigezogen werden; von den Erzählungen Ekkehards IV. wird Abstand genommen, wegen ihres allzu anekdotenhaften Charakters; vgl. u. 5) Vita Conradi, MG. SS. IV, c. VIII p. 433. Vgl. c. IX dieser Arbeit u. 6) Anony. Haser., MG. SS. VII., c. XIII p. 257. 7) Vita Udalrici, Mab. V, c. XIV_{50} p. 443. 8) Anony. Haser., MG. SS. VII c. XI p. 257.

5. Die Heiligen-Biographie.

Wie der Mensch zum Heiligen „wird", wie er sich den Weg zu Gott unter Hoffen und Zweifeln mühsam suchen muß, wie er der Not und Sehnsucht seiner Zeit helfen will und doch selbst nur die Verkörperung davon ist, von diesem Kampfe, von der Liebe zum Leben und von der Sehnsucht nach dem Tode, von alledem entrollt die Heiligen-Biographie ein Bild, das in der Komposition wie Ausführung auf ein ebenso individuelles Erfassen der Persönlichkeit schließen läßt, wie auf starke Selbständigkeit des Autors gegenüber dem überkommenen Schema. Zweierlei bedingt nun das Überwiegen des reinmenschlichen und persönlichen Momentes: Einmal das Ausschließen der Wunderkraft des Heiligen, sowie das Fehlen des direkten Eingreifens überirdischer Macht. Noch in der Vita Ulrichs hält es der Verfasser für notwendig, von Wundern zu berichten und dem jungen Heiligen von Gott den ganzen zukünftigen Lebenslauf enthüllen zu lassen. Durch die Ausschließung der beiden Faktoren versucht dagegen der Biograph eine rein sittliche Wertung des Heiligen[1]). Der zweite wichtige Punkt ist das Hervortreten der Persönlichkeit des Verfassers selbst, insofern dieser in dem Heiligen gleichsam die ideale Einzel-Verwirklichung der Idee sieht, die den Autor selbst beseelt, für deren Allgemein-Verwirklichung er kämpft, weil er darin die Rettung und das Heil der Zeit erblickt.

Von diesen Gesichtspunkten aus mögen die Heiligen-Biographien des Bruno von Köln, Johannes von Gorze, Adalberts von Prag betrachtet werden.

Die Biographie des hl. Bruno von Köln, verfaßt von Ruotger.[2])

Augustins Weltanschauung, wie er sie in seinem Werke: De civitate Dei niederlegte, war mittelbar und unmittelbar von grundlegendem Ein-

1) Vita Brunonis, MG. SS. in usum scholar. c. XLVIII p. 50: „Signa non quaerunt, vitam adtendunt, doctrinam recolunt." 2) Ebd., Hannover 1890. Allgemeine Literatur: vgl. Wattenbach, GQ. I p. 402. Dümmler, Otto I. Rommel, Forsch. zur d. Geschichte IV, p. 121—158. Maurenbrecher, ebd., p. 587—598. A. Mittag, Arbeitsweise Ruotgers in der Vita Brunonis. Osterprog. d. Askan. Gymnas. Berlin 1896. Bernheim, Polit. Begriffe des Mittelalt. im Lichte der Anschauung Augustins. Zsch. für Gesch. Wiss. N. F. 1 1896/97. Über die Abhängigkeit R.s von den Klassikern. vgl. ferner: Dümmler, Forsch. XII p. 445. Mauritius, NA. XII p, 369f. Simson, Arch. f. Gesch. d. Niederrh. VII p. 172.

fluß für das mittelalterliche Denken über Gott und Mensch, über Diesseits und Jenseits. Ausgehend von dem Begriffe: Pax, der für das harmonische Verhältnis zwischen Leib und Seele ebenso maßgebend ist, wie für die Ordnung in Familie und Staat, sieht diese Weltanschauung im römisch-christlichen Kaiserreich diejenige Form der Herrschaft, welche dem Plane Gottes am nächsten kommt, sofern der jeweilige Träger der Krone in der Erhaltung des „Pax" auf Grund der „Justitia" seine Hauptaufgabe sieht. Möglich aber ist der „Pax civitatis", wenn alle Bürger sich diesem obersten Prinzip unterordnen, wie Augustin den Begriff definiert: „Pax civitatis: ordinata imperandi atque oboedientia concordia civium." Diese Eintracht, die die Unterordnung aller Wesen unter das Höchste verlangt nach dem Verhältnis zwischen Gott und Mensch, Leib und Seele, Individuum und Familie, Staat, wird aber gleicherweise gestört durch die „Inoboedientia" oder „Superbia". Diese Auflehnung charakterisiert die Bürger der „civitas diaboli" im Gegensatz zu denen der „civitas Dei", der Kirche. Die höchste Aufgabe des Menschen ist nun, je nach seiner Kraft und Macht dem Frieden zum Siege zu verhelfen. Ein Fürst des Friedens zu sein ist demnach die erste Aufgabe jedes Regierenden. Der Kampf des „Pax" mit der „Superbia" wird das Leitmotiv der mittelalterlichen Geschichtschreibung, in der einseitig kirchlichen Ausbildung dieser Anschauung über Pax und Superbia wurzeln die Ideen Gregor VII.; den Anschauungen über Pax und Superbia entspringt die gemeinsam von Kirche und Staat getragene Idee der „treuga Dei". Die bedeutendsten Geschichtswerke der ottonischen Zeit: Widukinds Sachsengeschichte und Hrotsvithas Taten Otto I. sind getragen von der Auffassung der Herrscherpflicht, der Welt den Frieden zu geben. Es genügt hier auf eine charakteristische Stelle bei Hrotsvitha hinzuweisen[1]):

„Huic rex pacificus dederat de sidere Christus
Eius civilem vitae per tempora pacem."

Darin liegt die göttliche Anerkennung der Verdienste des Vaters Otto I. und nichts ist bezeichnender als die Bezeichnung „rex pacificus" für Christus, den Herrscher des Himmels: der „civitas Dei". Wir treffen

1) Hrotsvithae opera, ed. Winterfeld, Vers 17–18 p. 205. Vgl. dazu: ebd., Vers 145 p. 208. Vita Adalheidis, MG. SS. IV, c. XIII p. 642 „pacis ut semper amica." Vita Adalberonis II, MG. SS. IV, c. II p. 660 „ad reformandam in populis pacem totius pacis amator Adalbero."

diese Anschauung nicht minder stark betont bei Thietmar von Merseburg[1]); Bruno von Querfurt schließt seine flammende Verurteilung Otto II., indem er ihn als „Mörder des Friedens" bezeichnet: „pacem interfecit".[2])

Beherrschend aber tritt die Idee des augustinischen pax in ihrer eminenten Bedeutung für Kirche und Staat in dem Werke Ruotgers hervor. Der Stoff ist in geradezu künstlerischer Erfassung diesem einen großen Gedanken untergeordnet, der in dem hl. Bruno seine Verkörperung findet: Der Sohn des Friedens ward geboren[3]), als sein Vater Heinrich mit dem Zügel der Gerechtigkeit regierte in sicherem, glücklichem Frieden.[4]) Das Lebenswerk des Heiligen war, den Frieden[5]), der gleichsam Mutter und Zierde der anderen Tugenden ist, zu erstreben und das köstliche Gut des Friedens allüberall zu verbreiten.[6]) Kein höheres Lob konnte endlich dem toten Erzbischof gewidmet werden, als das Wort pacificus, das an erster Stelle steht:

„Bruno pacificus, vir bonus atque pius."[7])

Bevor auf das Werk selbst näher eingegangen werden soll, muß noch die Frage des Wunders berührt werden. Es liegt nahe, zu denken, ein Heiligen-Leben ohne Wunder ist eben kein Heiligen-Leben. Gewiß, aber Ruotgers Leben des hl. Bruno will nicht nur den Bischof und Staatsmann schildern, sondern er sieht in ihm den Mann, der im Kampfe mit seinen Leidenschaften und der Superbia in der Welt sich alle die Tugenden erringt, die zur Heiligkeit gehören.[8]) Ruotger vermag sich so wenig wie das Mittelalter überhaupt von dem Gedanken der Prädestination zu befreien, aber es ist doch bezeichnend, daß er im Gegensatz zur üblichen Vorhersage des Lebensganges das eigene Verdienst des Menschen hervorhebt. Gerade in dem ausdrücklichen Anerkennen des

1) Thietmar von Merseburg, Chronicum, Ausgabe MG. SS. III p. 723–871. c. XIV p. 742: „... pacis bonae flos virens enituit..." 2) Vita Adalberti, MG. SS. IV. c. IX p. 183. Vgl. ferner die Predigt des hl. Ulrich (Mab. V, c. IX p. 434), wo gleichsam als oberstes Laster die Superbia charakterisiert ist und ihre Folgen genannt sind, darunter invidia, inoboedientia, murmuratio. 3) Vita Brunonis, MG. SS. in us. schol. Hannover 1890, c. XV p. 15: filius pacis. 4) Ebd., c. II p. 6: „...et volentem populum ‚iustitiae' frenis in tutissima et optatissima demum ‚pace' regebat." 5) Ebd., c. II p. 6 „... pacis donum quasi nutrimentum et ornamentum quoddam caeterorum virtutum sollicitius expetivit." 6) Ebd., c. XXIII p. 24 „... pacis donum per hunc tutorem et doctorem ... longe lateque propagatum aspiciunt..." 7) Ebd., Epitaphium, p. 52. 8) Ebd., c. XXIX–XXX p. 29–30.

Selbst-Erringens der Heiligkeit liegt der innere Unterschied der Heiligen-Leben.[1]) Denn ein Heiliger ist Bruno für Ruotger und seine Zeit. Das beweist nicht nur die sofort einsetzende Verehrung nach dem Tode[2]), das beweist nicht nur das Hervorheben einzelner Züge des Heiligen-Schemas, wie die Schilderung der Jugendzeit[3]), die Gabe der Weissagung[4]), das beweist die Art, wie Ruotger im „objektiven" Bestreben durch den irischen Bischof Israel, einen der Lehrer Brunos, dessen Heiligkeit bestätigen läßt.[5]) Als man nämlich den Bischof einmal über den Charakter Brunos fragte, äußerte er sich dahin, daß der Erzbischof ein wahrhaft heiliger Mann sei.[6]) Und man hielt diese Aussage gleich wie ein Orakel.[7]) Man kann nach alledem das Festhalten Ruotgers an der Heiligkeit Brunos nicht bestreiten; daß neben dem Biographen auch der Hagiograph in Ruotger spricht, zeigt schließlich klar die Schilderung des Todes. Obwohl Ruotger bemerkt, daß die Menschen von Bruno nicht Zeichen verlangen, sondern sich sein Leben vor Augen stellen und an seine Lehre erinnern[8]), kann er doch nicht das Wunder zur Bestätigung der Heiligkeit missen und so erzählt er[9]), daß einige der Träger, die Brunos Leichnam von Reims nach Köln brachten, unter den höchsten Eiden versichern, sie hätten auf diesem langen Marsch unter so großer Last fast keine Müdigkeit oder Beschwernis zu ertragen gehabt. Gerade dieses fast rührend bescheidene Wunder zeigt, daß wir in Ruotgers Werk ein Heiligen-Leben vor uns haben, wenn auch dessen reinste und wertvollste Art: die Heiligen-Biographie.

Mit wenigen Strichen legt Ruotger die Umrisse des Bildes fest[10]), bevor er daran geht, es auszuarbeiten: Aus edelstem Geschlechte, geschmückt mit geistiger und leiblicher Schönheit, umgeben von königlicher Pracht und Überfluß, bewahrt Bruno eine Demut des Herzens und Wesens und eine Einfachheit des Lebens, die den Armen zum Trost, den Reichen zur Mahnung sein soll.

---

1) Vita Brunonis, c. I p. 4. „... et tamen hoc ipsum, quo munerantur, quodammodo per gratiam mereantur." 2) Ebd., c. XLVIII p. 50. 3) Ebd., c. IV–VI p. 7–9. 4) Ebd., c. IX p. 11. 5) Ebd., c. VII p. 9. 6) „... sanctum cum adprime virum esse respondit." 7) „... hoc idem sollicitus ruminantes et quasi pro oraculo habentes." 8) Ebd., c. XLVIII p. 50. 9) Ebd., c. XLV p. 46. 10) Zum Prolog vgl. c. II dieser Arbeit p. 51. Im übrigen muß auch hier in Rücksicht auf das Ziel der Arbeit, die eine Darstellung der hagiograph. Werke geben will, der betr. Autor selbst sprechen.

Die Geburt des Heiligen wird, wie gezeigt wurde, gern mit wunderbaren Vorzeichen verbunden; der Zug des Schemas tritt auch bei Bruno zutage; aber hier wird das Typische einer großen Idee dienstbar gemacht, es wird individualisiert. Bruno wird geboren, als sein Vater Heinrich das Reich von den inneren und äußeren Feinden befreit hatte und es mit Gerechtigkeit in sicherem, erwünschtestem Frieden regierte. „So war die Zeit der Geburt gleichsam das Anzeichen seines guten Willens." Denn mit Leib und Seele (vivacissime) strebte Bruno nach allem Guten, besonders aber nach dem Gute des Friedens, von dem alles Gedeihen abhängt.[1]) Nach allen Greueln und Fehden war jetzt die Heiterkeit des Friedens und die bürgerliche Liebe über das Land gebreitet[2]); der kleine Bruno kommt nach Utrecht in die Schule; dort war eben der Friede eingekehrt; um Brunos wegen, wenn auch ohne sein Wissen, war das Volk von der Normannenplage befreit worden.[3]) Der gutbegabte Knabe lernte mit Erfolg; anfangs liebte er Prudentius besonders; dann aber strebte er nach Vielseitigkeit, wovon ihn auch die Bewegtheit des späteren Lebens nicht abbringen konnte. Sein Eifer erstreckte sich auf alles und war gepaart mit peinlicher Ordnung; er war ungehalten, wenn man seine Bücher verknitterte oder die Blätter umbog.[4]) Als Otto ihn dann zu sich an den Hof rief, da wurde der Heilige bald Mittelpunkt des geistigen Lebens; er lernte und lehrte zur allgemeinen Bewunderung, selbst der am Hofe weilenden Griechen und Römer. Der Tag ist der Arbeit gewidmet; die Pflichten des Hofdienstes machen sich geltend und Bruno muß oft, die Zeit einzuholen, bis tief in die Nacht arbeiten. Nun lese man die folgende Schilderung über Brunos Verhältnis zur Außenwelt und frage sich[5]), ob dieses Unabhängigsein von äußeren Eindrücken nicht „modern" geschildert und ebenso empfunden ist: Die Morgenstunden will Bruno für sich allein haben; er opfert sie für nichts und niemand. Die Stellung am Hofe machte vieles Reisen

1) Vita Brunonis, c. II p. 6. 2) Ebd., c. III p. 6: „... pacis serenitatem ..." 3) Ebd., c. IV p. 7. 4) In dem Streben, die Typik als Gesetz hinzustellen, zieht Kleinpaul (p. 21) als Beispiel für den typischen Feuereifer des jungen Geistlichen („Knaben") Bruno herbei: „wie dieser in seinen Büchern ganz aufzugehen scheint – mori." Doch bezieht sich diese Stelle mit mori auf den völlig erwachsenen Bruno, der die Lektüre als Gegengewicht zu seiner weltlichen Verpflichtung treibt (c. XXIX p. 29). Was sonst von Bruno erzählt wird, ist schließlich ebenso typisch oder nicht typisch, wie die Berichte über die Jugendzeit eines modernen großen Mannes. 5) Ebd., c. VIII–IX p. 10–11.

notwendig; das störte ihn ebenso wenig, wie der Lärm der Geschäfte; mitten im Trubel war er allein mit sich, „eine Gabe, die nur wenigen beschieden ist“.[1]) Entweder sprach er nämlich mit irgend jemand über einen fesselnden Gegenstand oder er hing seinen Gedanken nach. Wohl konnte er dabei durch die Fragen seiner Umgebung gestört werden; aber er befriedigte diese durch die Miene oder Geste, während sein Geist ganz wo anders weilte.[2]) Dieser ruhige, in sich gekehrte Charakter, der, wie an anderer Stelle gesagt ist[3]), das Werk einer strengen Selbstzucht war, ließ Bruno nicht allein das, was ante pedes (vor der Türe) stand, erkennen, sondern er sah auch vieles Zukünftige voraus.[4]) Noch ein Jüngling, wird ihm bereits die Leitung mehrerer Klöster übertragen, wo er mit festem Willen die Herstellung der Zucht durchsetzt.[5]) So mit Riesenschritten von Tugend zu Tugend eilend, wird er trotz der Jugend zum Erzbischof von Köln gewählt; er nimmt die Wahl an, ohne daß von Weigerung die Rede ist.[6]) Es zeugt von ebensoviel Menschenkenntnis wie Beobachtungsgabe, wenn Ruotger berichtet, wie Bruno über seine Befugnisse Erkundigungen einzieht, um sich dem Bestehenden ohne Störung einordnen zu können.[7]) Unter dem Jubel des Volkes und Klerus zieht er in Köln ein, das eben noch von den Aufrührern als Stützpunkt ausersehen war.[8]) Ruhig steht Bruno nun mitten im Haß der Parteien, sagt ehrlich seine Meinung und sucht zu vermitteln, indem er auf Ludolf, allerdings vergeblich, einwirken will.[9]) Die Verschwörer gewinnen immer größere Macht, ziehen ganz Bayern auf ihre Seite; Otto ist auf sich und Bruno angewiesen, seinen festen, treuen und starken Trost. Nach Köln zurückgekehrt, wirft der Heilige sich

1) Vita Brunonis: „in turba, quod paucorum est, quasi solus erat.“ 2) Ebd.: „His, quibus convixerat, habitu et gestu aliquando, mente aliud actitans, satisfecit.“ 3) Ebd., c. XXX p. 30/31. 4) Ebd., c. IX p. 11. Das multa praevidit zeigt, wie die bloße Menschenkenntnis – Bruno ahnt, daß eine so schnelle intime Freundschaft zwischen zwei Charakteren wie Otto I. und Konrad dem Roten keinen Bestand haben kann – hier im Sinne der Prophezeiungsgabe des Heiligen genommen ist. 5) Ebd., c. X p. 12. 6) Ebd., c. XI p. 12. 7) Ebd., c. XII p. 12. 8) Ebd., c. XIII–XV p. 14–15. Es ist bezeichnend, daß die Feinde des Königs als die inimici pacis gelten, die vom Satan angestachelt sich erheben in „Christum Domini“ (sic!) und Bruno, den „filius pacis“ in seiner Treue zu verleumden suchen. – Vgl. auch die Beurteilung des Erzbischofes Friedrich von Mainz (c. XVI p. 16) von seiten derer, „quibus . . . aut pax et salus sua quomodocumque dulcis extiterat.“ 9) Ebd., c. XVII p. 17: Vielleicht liegt in dieser Stelle ein Hinweis, daß Bruno nicht in allem mit Otto ganz einverstanden war.

mit ganzer Kraft auf die Hebung seiner Diözese; wie er das ausführt, wie er sein ganzes Wesen für den Frieden der Kirche Gottes hingegeben hat[1]), dafür sind schwer die würdigen Worte zu finden. Allen Gebieten wendet er dieselbe Sorge und Mühe zu; wie er selbst in harten und glücklichen Zeiten unerschütterlich stand, so wollte er es auch von den Seinen, die einen einmütigen Geist im Bande des Friedens bewahren sollten.[2]) — So ist Bruno nach allen Seiten hin tätig, aber trotz dieser außergewöhnlichen Vielseitigkeit bleibt seine Kraft einheitlich und stark für das Einzelne. König Otto nötigt ihn jetzt zur Übernahme des Herzogtums Lothringen; auch dabei bewährt Bruno seine Klugheit nicht minder in der Arbeitsteilung und Übertragung des Einzelnen an den dafür geeigneten Mann, wie durch die Art der Leitung. Es mag Leute geben, die die weltliche Herrschaft für den Seelenhirten unpassend finden, meint Ruotger. Abgesehen davon, daß hierfür auch anderweitig Beispiele vorliegen, braucht man nur darauf hinzuweisen, daß durch Bruno das für dieses Land so ungewohnte Gut des Friedens weit und breit verbreitet wurde.[3]) Zur Ehre und zum Vorteil gereichte alles dem Staat, was Bruno getan. Kaum aber hatten die Lothringer die so ungewohnten Freuden des Friedens gekostet[4]), da brach die Ungarnnot über das Land herein. Diesen Feinden hatte sich Konrad zugesellt, der auf jedmögliche Art das Werk Brunos stören suchte. Aber ruhig steht der Heilige inmitten dieser Gefahren; sein inneres Gleichgewicht wird dadurch so wenig gestört, daß er selbst in der Stunde der Not den Geist zur Lektüre oder zur philosophischen Unterhaltung sammeln konnte.[5]) Er war seiner selbst sicher; Ehrgeiz bestimmte ihn so wenig wie die öffentliche Meinung. Zu Hause und im Felde bewährt er sich als unermüdlicher Streiter Gottes, so daß schon sein Name genügt, Kriege beizulegen, Frieden zu stiften, Kunst und Wissenschaft zu heben und die Gnade der Religion wie des Friedens zu mehren.[6]) Rom ehrt den Heiligen mit dem Pallium; die Erinnerung an den Tag, da Bruno dieses zum erstenmal trug, übermannt hier den Verfasser; denn in St. Gereon (Köln) war es und dort liegt auch der friedfertige Mann be-

1) Vita Brunonis, c. XXI p. 23. 2) Ebd., c. XXII p. 24: „... servare unitatem spiritus in vinculo pacis." 3) Ebd., c. XXIII p. 24: „Quibus res ipsa ... satisfacit, cum tantum et tam insuetum illis praesertim partibus pacis bonum per hunc tutorem ... longe lateque propagatum ..." 4) Ebd. XXIV p. 25: „... blandimenta pacis valde sibi insueta ..." 5) Ebd., c. XXV p. 26/27. 6) Ebd., c. XXV p. 26/27: „... bella sedaret, pacem formaret u. s. f. .."

graben.[1]) Das ganze Leben Brunos zieht an Ruotgers Augen vorüber; sein reger Geist, der für alles Interesse hatte; die Liebe zur Lektüre, in der er aufzugehen schien und die er immer wieder seiner Umgebung empfahl. Wie einfach, gleich einem Einsiedler, der Heilige lebte! Die weichen feinen Kleider, die er noch als Jüngling getragen, wies er zurück; in Leinen und Schaffellen gehüllt ging er zwischen purpur- und goldgeschmückten Höflingen. Das Lager wollte er einfach; fast nie besuchte er das Bad.[2]) Die Stellung Brunos bedingte die Teilnahme an Festen; mit vielen Tränen bereute er dann diese Freude. Er hatte Angst vor dem zeitlichen, süßen Leben, dessen Bitterkeit er erfahren. Über ein Leben, das darüber erhaben, hat niemand mehr gesonnen als er selbst. Es gab Nächte, die er unter Tränen und Schluchzen verbrachte. Wie oft er den Tod herbeisehnte, dem er doch nicht ohne schweres Bangen entgegensah! – Zum Schutze seiner Diözese sammelte der Heilige mit großem Eifer die Reliquien der Märtyrer von allen Seiten[3]); er sorgte für den Bau der notwendigen Kirchen. Wie Bruno selbst rastlos tätig ist[4]), duldet er keinen Müßiggänger unter dem Klerus; durch Predigt und Ermahnung sucht er zu heben und bessern; er überwacht die Eremiten und Klausnerinnen; die Unverbesserlichen[5]), die nicht ruhig und friedlich in seinem Bistum leben wollten, wies er aus; und es war zu ihrem Besten; verbannt aus dem irdischen Lande, wo Friede und Ordnung herrschte[6]), konnten sie sich bessern, daß sie wenigstens das Reich erstreben konnten, wo alle Friedfertigen als die Kinder Gottes ewig leben.[7]) – Eben war zu Arnstadt der Friede durch Otto und Bruno neu befestigt worden und den Völkern zur Erkenntnis gebracht, daß Gott nicht der Gott des Streites, sondern des Friedens ist, da erhob sich noch einmal der Hochmut der Ungarn[8]); aber die Heiden wurden besiegt durch Gottes Gnade. – Bruno bemühte sich unterdessen, den Sohn des Königs[9]), Ludolf zur Versöhnung zu bringen, was ihm auch gelang. Ebenso war er besorgt, überall im Reiche tüch-

1) Vita Brunonis, c. XXVI–XXVIII p. 27–29. „... ubi vir iste Domini pacificus ..." 2) Ebd., c. XXIX–XXX p. 29–31. 3) Ebd., c. XXXI p. 31. 4) Ebd., c. XXXIII p. 32–33. 5) Ebd., c. XXXIV p. 34: „ubi quieti et pacifici esse noluerunt, quasi pestem bonorum expulit ..." 6) Ebd., „... ut de pace et statu patriae ..." 7) Ebd., „... ubi beati omnes pacifici, quoniam filii Dei sunt vocati." 8) Ebd., c. XXXV p. 35/36. Es ist bezeichnend, wie hier dem pax im Reiche die superbia ferocissimae gentis Ungrorum gegenübergestellt ist. Ebenso die Schilderung der Umwandlung Konrad des Roten, der „animo conversus ad pacem". 9) Ebd., c. XXXVI p. 37.

tige Männer an den rechten Platz zu bringen, für die Ordnung und Frieden in dem ihm selbst anvertrauten Lande zu sorgen.[1]) Selbst die Normannenplage linderte er; alle, die die Ruhe und den Frieden liebten, konnten zu ihm sich flüchten, wie in einen sicheren Hafen.[2]) — Otto selbst vertraute, als er nach Italien zog, dem Heiligen seinen kleinen Sohn an, „obses pacis et gloria plebis". Ihn salbte Bruno zum König. Dann trennten sich die beiden Brüder: „par semper invictum".[3]) Nach der Rückkehr des Kaisers, mit dem sich die „Hoffnung auf den Frieden", die Gerechtigkeit verknüpfte, feierte man das Pfingstfest in Köln (965), das von der Größe und Liebe des Kaisers und Erzbischofes ein glänzendes Zeugnis abgab.[4]) Brunos Land war allüberall in Ruhe und Frieden; eben hatte der Heilige seine streitenden Neffen noch versöhnt, da wird er in Reims von heftigen Schmerzen ergriffen. Er fühlt sein Ende.[5]) Seiner tröstenden Umgebung erklärt er klar und bestimmt, nicht eine Krankheit komme in Frage, es handle sich um die Auflösung des Körpers. Der Heilige ordnet seine Angelegenheiten, versammelt die Bischöfe um sein Sterbelager und legt vor ihnen das Bekenntnis der Schwäche und Sündhaftigkeit ab; hernach empfängt er in tiefster Andacht die Wegzehrung.[6]) Am St. Gereons-Tag wird der Heilige von schwerer Ohnmacht befallen; man hält die Stunde gekommen. Da erwacht er noch einmal, sieht die Aufregung und sucht sie, wie er im Leben zu tun gewohnt war, mit einer Handbewegung zu beschwichtigen. Durch seinen vertrautesten Freund läßt er den Seinen Worte des Trostes sagen und haucht, bis zum letzten Augenblick bei klarem Bewußtsein, die Seele aus.[7]) Im ganzen Reiche ruft die Trauerkunde größte Bestürzung und tiefsten Schmerz hervor; Köln ist untröstlich über den Tod des hl. Mannes, dessen Wert man jetzt, da man ihn verloren, um so klarer erkannte.[8])

Um dieses Heiligen-Leben als biographische Leistung gerecht zu beurteilen, muß vor allem Ruotger selbst in seinem Verhältnis zu den Anschauungen unserer Zeitepoche berücksichtigt werden. Der Biograph der Gegenwart wird vielleicht in dem Wesen Brunos eine Fundgrube

1) Vita Brunonis, c. XXXVII p. 39: „... gregis paci et tranquillitate ..." 2) Ebd., c. XL p. 41: „... omnes, qui quietem et pacem amarent." 3) Ebd., c. XLI p. 42/43. Vgl. dazu das Lob Ruotgers über Herzog Gottfried von Lothringen: „vir sapiens et religiosus, amantissimus pacis ..." 4) Ebd., c. XLII p. 43. 5) Ebd., c. XLIII p. 43/44. 6) Ebd., c. XLIV p. 45/46. 7) Ebd., c. XLV p. 46/47. 8) Ebd., c. XLVIII p. 49/50.

für „psychologische Fragen“ und dergleichen mehr sehen; schon allein der Gegensatz der äußeren Stellung der beiden Brüder, die „Melancholie des zweiten Platzes“ für den großen Mann möchte verlockend genug sein. Für Ruotger aber lag die Sache einfach — was noch lange nicht typisch ist —: Bruno ist ein heiliger Mann und zwar in dem Sinn, wie die Jetztzeit von einem Nationalheiligen spricht; natürlich unter anderen religiösen Voraussetzungen. Bruno hat sich die Heiligkeit errungen, weil er Zeit seines Lebens die ganze Kraft der höchsten Pflichterfüllung eines geistlichen und weltlichen Fürsten geweiht hat: den „Frieden“ zu schirmen und zu mehren. Von diesem Standpunkt ist Brunos Bild gesehen worden; er ist berechtigt, so gut wie eine Luther- oder Bismarckbiographie nur einen „herrschenden“ Standpunkt zu kennen braucht: „Deutschland“. Ruotger ist dabei weit entfernt, das persönliche Moment zu vergessen, und ebenso hat er erkannt, daß Bruno nicht allein gegen äußere Feinde einen Kampf führen muß, den Frieden zu erhalten, sondern daß der Heilige mit sich selbst ringen muß, dieses Ziel in seinem Innern zu erreichen. Ein rastlos tätiger Mann, begabt mit klarem, durchdringendem Geist und den weitesten Interessen, leidenschaftlich, beseelt von tiefem Tatendrang, erkennt der Heilige seine ihm vom Schicksal bestimmte Aufgabe und erkennt den einzig ihm dazu offenstehenden Weg: „Elapsurus quodammodo putabatur, ut, quasi mortem, aufugeret totum quod ei in huius mundi deliciis blandiebatur.“[1]) Mit eisernem Willen zwingt er seine Natur, sich selbst zu vergessen, „ut non magis sua causa se putaret natum, quam nostra reique publicae procreatum“.[2]) Läßt sich das menschliche Herz, Wesen und Gemüt wirklich als verschiedenartig in verschiedenen Zeitabschnitten gesetzmäßig darstellen, so mag Brunos Persönlichkeit wohl eher dem Zeitalter des „Subjektivismus“ angehören und Ruotger, der Brunos Bild gezeichnet, hat es sicher anders erfaßt als „typisch“.

Die Biographie des hl. Johannes von Gorze,
verfaßt von dem Abte Johannes von St. Arnulf in Metz.

Drei Dinge sind, von denen eines schon genügt zur Erlangung des ewigen Heiles: der Mönchs-Stand, das Eremitentum und das Martyrium. Nimmt man diese Worte Brunos von Querfurt[3]) in dem allgemeinen

1) Vita Brunonis, c. XXX p. 30. 2) Ebd., Prolog p. 3. 3) Vita Quinque fratrum, MG. SS. XV_2, c. VII p. 724.

Sinn der Askese, so ist damit die Weltanschauung des 10. Jahrhunderts in rein kirchlichem Sinn charakterisiert. Was in dem Leben Brunos von Köln noch vor der Idee des Pax zurücktreten muß, die Askese, das wird der grundlegende Gedanke der Biographie des Abtes Johannes von Gorze. Das Werk ist eine Propagandaschrift für die Askese, die in der Persönlichkeit des Johannes ihren glänzendsten Vertreter gefunden hat.[1]) Der Biograph stellt seinen Heiligen dar inmitten zahlreicher Gesinnungsgenossen, die alle in gewissen Abstufungen, abwärts und aufwärts genommen, der Askese huldigen.[2]) Das Heiligen-Leben ist als Torso überliefert und war, wie es scheint, auch nie vollendet. Der ausführliche Prolog entschädigt, wenn auch notdürftig, für diesen Verlust; da hier zugleich für uns wichtige Fragen ihre Antwort finden, darf die Hauptsache davon angeführt werden.

Die Freunde des Johannes sind um sein Sterbelager versammelt.[3]) Wie Gott einen Mann von der Heiligkeit eines Johannes mit einem so schweren Lebensende heimsuchen könne, darüber geht das Gespräch; noch nie hatten die Freunde solch furchtbaren Todeskampf mit ansehen müssen. Wahrhaftig, die fromme Einfalt verlangte vielmehr, daß Gott durch irgend ein Zeichen die Heiligkeit des Sterbenden kundtue. Aber die ruhige Überlegung kam zurück „und lehrte uns, daß man das Leben der Menschen nicht beurteilen soll nach den Zeichen, die sie tun, sondern nach ihrem Handel und Wandel (in virtute meritorum et morum)".[4]) Nicht wie das Lebensende ist, sondern wie das Leben war, kommt in Betracht. Zeichen und Wunder machen überhaupt nicht irgendwelchen Unterschied in der Heiligkeit; es ist doch offenkundig, daß solche auch von schlechten Menschen vollbracht werden[5]), und verehrt doch die Kirche viele aufs höchste, von denen nicht ein Wunder überliefert ist. Hat Johannes der Täufer ein Wunder getan? Oder ist überliefert, ob sein Ende durch irgend ein Anzeichen sich von dem eines Räubers oder Mörders unterschied? Ein müßiger Wunsch ist es, Wunder zu verlangen zur Empfehlung eines Mannes „de quo firma satis et absque cunctatione fides constaret, eaque in operibus suis et sancta conversatione atque indefessa usque in finem in bonis perseverantia visa sint signis omnibus mirabilibusque praestare, et saluti animarum non sine

1) Vgl. Vita Cadroae, Mab. V, c. XXX p. 498. 2) Vgl. c. III dieser Arbeit u. 3) Ebd., Prolog, c. II p. 337. 4) Ebd., c. IV p. 337/338. 5) Ebd., c. IV p. 338: „... vel inde patenter ostenditur, quod per malos haec aliquando fiant."

plurimo fructu conducere". Wir haben es hier also wieder mit einem Heiligen-Leben zu tun; der Verfasser will in seinem Helden einen Heiligen schildern, sonst wäre die ganze Ausführung über den Wert der Wunder, genauer über die Relativität desselben, überflüssig. Das Prädikat „beatus" und „sanctus" sagt an sich schon[1]), daß Johannes als heilig galt, wie denn auch bereits bald nach seinem Tode legendenhafte Züge sich verbreiten, so[2]): die numidischen Löwen hätten über seinen Tod geweint; die Berge, Täler, die Tiere hätten gesprochen. – Aus eigenem Verlangen, das durch die Unterredung am Sterbebett endgültig befestigt wird[3]), geht der Verfasser an sein Werk, worin er zuerst das Leben des Johannes als Laie schildern will; dann den allmählichen Übergang zum Mönchtum[4]); daran soll sich die Darstellung über Johannes als Mönch und Abt anschließen; das Ende des Werkes wird den Ausgang des Lebens behandeln.[5])

Die Abstammung des Heiligen von einem reichen Bauern aus dem heutigen Vendiere[6]) (an der Mosel etwas unterhalb Pont-à-Mousson gelegen) gibt dem Verfasser Gelegenheit, gegen die übliche Form der Lebensbeschreibung Front zu machen.[7]) Die vornehme Abstammung sage nichts; kann doch der Niedere erhöht werden, wie David aus einem Hirten König, Petrus aus einem Fischer zum höchsten Rang erhoben wurde, und feiert die Religion doch die Vornehmheit des Charakters und die wahre Freiheit, nicht die eitle Vornehmheit der Welt. Die Schriftsteller aber haben sich gewöhnt, mit derartigen Ausführungen gleichsam das Fundament ihres Baues zu legen, nämlich die genaue Abstammung ihres Helden zu schildern, „quasi pro viribus futurae rationis". Johannes empfiehlt sich selbst durch die vornehme Fülle des Geistes.[8])

Die erste Jugendzeit des Heiligen verläuft ruhig im elterlichen Hause; er besucht später die Schule in Metz und dann die Klosterschule

1) Vita Joh. Gorz., c. II des Prologes: vir sanctus, c. III sacro ore, c. IV differentiam sanctitatis, c. IV, conversatio beati viri. Vgl. zur Bedeutung von beatus: die Kirche des „beati" Stephani (Kathedrale von Metz). 2) Vita Cadroae Mab. V, c. XXX p. 498. 3) Prolog, c. V–VI p. 338/339. 4) Ebd., „... vel qualiter ... ad monasterialem inde vitam transierit." 5) Das äußerst breit angelegte Werk – es umfaßt allein bis zum Abbat des Heiligen 136 Kapitel – kann hier nur in der knappsten Weise wiedergegeben werden und nur so weit, als es direkt für die Entwicklung des Heiligen in Frage kommt. 6) Ebd., c. IX p. 339. 7) Ebd., c. VII–VIII p. 339. 8) Ebd., c. VIII p. 339: „... quem tam copiosa spiritus generositas commendat."

des heutigen St. Mihiel; er hat zwar einen ausgezeichneten Lehrer, aber die Frucht des Unterrichtes ist nur eine „magere".[1]) Der Tod des Vaters, die Wiederverheiratung der Mutter ruft den jungen Johannes aus der Schule ins Leben; er sorgt für das Gut und seine Geschwister in einer Art, die ihm die Achtung und Bewunderung von hoch und niedrig verschafft. Später verweilt er bei dem Grafen Ricwin einige Jahre, die für die innere und äußere Entwicklung des Johannes von großer Bedeutung waren.[2]) Durch den Anschluß an den vornehmen Warner in der Grafschaft von Toul wird er Dominus der Kirche von Fontenay und lernt in dieser Eigenschaft den tieffrommen, gebildeten und gemütvollen Diakon Berner kennen[3]); dieser überredet ihn, seine mangelhafte Bildung nachzuholen, und die Energie des jungen Mannes, der mit der Schulgrammatik beginnen muß, trägt reiche Früchte. Die freie Zeit benutzt er, die Kirche in Fontenay zu richten; zu deren lebendigem Inventar gehören eine alte fromme Frau und ein zugewanderter Alter, der nicht ohne Einfluß auf Johannes gewesen zu sein scheint.[4]) So waren die ersten Keime zur ernsten Lebensrichtung gelegt; ein äußerer Vorfall läßt sie bald über die Erde wachsen. Johannes unterhält sich eines Tages mit einer Klosterschülerin: Geisa, einem Kinde fast. Da sieht er am Ausschnitt ihres Kleides das rauhe Bußhemd, und die Antwort des Mädchens: „Weißt du nicht, daß wir nicht dieser Welt leben oder dienen sollen?" macht einen erschütternden Eindruck auf Johannes.[5]) Mit Leidenschaft wirft er sich jetzt auf das Studium der hl. Schriften, der Kirchenbücher, der Acta Sanctorum; er liest, bis er alles auswendig weiß; sogar im Kirchengesang übt er sich trotz des Gespöttes.[6]) Sein Herz ist erfüllt von der Sehnsucht nach Weltentsagung und gänzlicher Besitzlosigkeit.[7]) Aber wo findet er das Beispiel? Diesseits und jenseits der Alpen ist kein Kloster, das die Regel wirklich erfüllt. So sucht Johannes selbst seinen Weg, er geht zu jedem, von dem er glaubt, er könne ihm nützen.[8]) Er will Klausner werden, aber die Lage seiner Zelle paßt

---

1) Vita Joh. Gorz., c. X p. 340. Wie gegen die „typische" Abstammung macht also der Verfasser auch gegen das „Wunderkind" Front. 2) Ebd., c. XI–XII p. 340: „... plurimum exinde sibi cepit profectum." 3) Ebd., c. XIII p. 340; zu Berner: c. XVI p. 341. 4) Ebd., c. XIV–XV p. 341. 5) Ebd., c. XVII p. 341/42. 6) Ebd., c. XVIII p. 342. 7) Ebd., c. XX p. 342/43: „.. Ad mundi contemptum et facultatum renuntiationem ex integro, omni desiderio estuabat." 8) Ebd.: „... virorum frequens limina obterebat, eorumque actionibus intentus ... nunc in istius nunc in illius contubernio ..."

nicht; da hört er von dem Reklusen Humbert in Verdun und eilt zu ihm ohne Zögern; er bleibt einige Tage, schüttet sein Herz aus. Seit dieser Zeit soll er sich des Fleisches enthalten haben und das Fasten mit unermüdlicher Strenge geübt haben.[1]) Ruhe aber findet Johannes auch nicht bei Humbert; er hört von Lantbert, der in den Ardennen die Askese bis auf die Spitze treibt. Wohl verweilt Johannes einige Zeit bei ihm; aber das zwecklose, fast unsinnige Treiben macht keinen Eindruck. Ein Brite Andreas und der genannte Humbert sehen das Schwanken und Suchen des Mannes; Humbert rät ihm zu einer Pilgerfahrt nach Rom.[2]) Mit Verlangen und stürmischer Eile ergreift Johannes den Wanderstab; er kommt nach Rom; aber sofort zieht es ihn nach Erfüllung der Gelübde rastlos weiter; er besucht die Klöster in Unteritalien. Nach der Rückkehr ist er aber ebenso unschlüssig[3]); er lebt zwar wie ein Mönch; schon jetzt erregt er durch sein Fasten das Staunen der Bekannten; zwei Tage bleibt er oft ohne Speise und Trank und doch dabei voll Arbeitskraft; aber er hat noch keine wirkliche Befriedigung[4]); er fühlt die Halbheit seines Lebens: „Eratque utpote qui figuram huius mundi praeterire quantotius adtendebat, habens tamquam non habens, emens tamquam non possidens, utens hoc mundo tamquam non utens."

Da kommen durch Zufall Einold, der Archidiakon von Toul, und Humbert zusammen; man nennt Johannes.[5]) Einold will ihn näher kennen lernen; er fühlt die gleichen Bestrebungen. Johannes kommt und obwohl er sonst nur dem Vertrautesten sich eröffnet und auch das nicht leicht[6]), findet zwischen Einold und ihm eine vertraute Unterredung statt. In Metz werden die Pläne in dem Kreise der Gesinnungsgenossen weiter erwogen; man ist einig der Welt zu entsagen. Johannes' Vorschlag, gemeinsam in die verlassene Gegend bei Benevent zu ziehen und dort mit der Hände Arbeit ein Leben zu führen nach dem Beispiel „antiquorum sanctorum", findet aber zuletzt nicht die allgemeine Zu-

1) Vita Joh. Gorz., c. XXI p. 343. 2) Ebd., c. XXIII p. 343–344. Ebert, Litgesch. III p. 456 läßt Andreas den Haupteinfluß ausüben; es heißt aber in der Vita: „. . . maxime eodem Humberto suadente." 3) Ebd., c. XXV–XXVI p. 344. Hauck III p. 351 läßt durch die Wallfahrt nach Rom die Entwicklung zum Abschluß bringen, was nach der Biographie selbst nicht ganz gerechtfertigt erscheint. 4) Ebd., c. XXVII p. 344. 5) Ebd., c. XXXI–XXXII p. 345. 6) Ebd., c. XXVII p. 346: „Ita homo (Joh.) est, non passim cuicumque se nisi notissimo aperit, et id non facile quidem." – „Apud se enim omnimodis latens, vitam . . . oculis hominum, ubi in publicum exierit, offerre, summa vi atque arte dissimulat."

stimmung.[1]) Bischof Adalbero von Metz bekommt Kunde von dem Vorhaben dieser Männer; durch Anerbieten des Klosters Gorze sucht er sie dem eigenen Lande zu erhalten, was auch gelingt, da einige der Vertrauten des Johannes, wie es scheint, das Bleiben in der Heimat bevorzugten[2]), während Johannes das Exil von der Heimat mit Leidenschaft anstrebte.[3]) 933 wird Gorze übergeben: Einold wird zum Abte gewählt; Johannes bekommt die äußere Verwaltung.[4]) Es ist bezeichnend für den Charakter des Johannes, wenn er seine beiden Brüder bestimmt, der Welt zu entsagen, und wenn er sogar seine Mutter in den äußeren Verband des Klosters aufnimmt, die für die Kleidung der Mönche sorgen muß. Das ganze Erbe aber überweist er dem Kloster selbst zur Nutznießung.[5])

Als Mönch ist Johannes ein glänzendes Beispiel der Askese. Die Eigenschaften der Selbstverleugnung: humilitas, patientia, oboedientia, subiectio, abiectio besitzt er im höchsten Maße. Seinem Abt gehorcht er wie ein Sklave, der die Schläge fürchtet[6]); ohne den Gedanken an ein Zögern übernimmt er jede auch ihm widerstrebende Arbeit. „Jussus praepositus, paret continuo. Praepositura deposita, esto decanus! iugum quietus admittit. Eo abiens, cellarium cura! manum ilico profert. Alio ibi succendete, vestes fratrum serva! nihilo plus reluctatur." Dann sorgt er für die Gäste, für die Kranken; zuletzt ist ihm gestattet, zu seinem ursprünglichen Amte zurückzukehren. Sein Pflichtgefühl ist peinlich; über jeden Pfennig legt er Rechenschaft ab trotz der Ablehnung von seiten des Abtes.[7]) Vorwürfe, mögen sie noch so ungerecht sein, nimmt Johannes so stumm wie ein Bild entgegen; fußfällig bittet er selbst um Verzeihung; nichts ist so nieder, daß er nicht freiwillig es ausführt.[8])

1) Vita Joh. Gorz., c. XXXIII p. 346; c. XXXVII p. 347. 2) Vgl. dazu die c. XXXV–XXXVIII p. 346/47 und ferner c. XXXIX–XLIII p. 348–349. 3) Ebd., c. XXXVIII p. 347: „Johannes, quo maiore nemo ardore exilii estuabat." 4) Ebd., c. XLIV p. 349/50. 5) Ebd., c. XLV p. 350. Bis hierher gedieh die Arbeit; sie wurde beiseite gelegt und erst im Dezember 978 auf Veranlassung des Bischofs Deoderich von Metz und Folcmar von Utrecht wieder aufgenommen (c. XLVIff.). Der Verfasser geht nun zunächst auf die Gefährten des Johannes ein und schafft dadurch mit Bewußtsein (vgl. c. XLIX, wo er den Plan seines Werkes verteidigt) einen wirkungsvollen Hintergrund für die Persönlichkeit des Johannes, dieses gänzlich „unvergleichlichen Mannes, der wie ein Einsiedler unter der Menge lebt". Die eine oder andere hier geschilderte Gestalt wird später (vgl. c. III dieser Arbeit s. u.) noch behandelt werden. 6) Ebd., c. LXXII p. 357. 7) Ebd., c. LXXIII p. 357. 8) Ebd.,

Er macht alle Arbeit mit, wäscht, kocht, putzt, spült ab, trägt Wasser herbei und wäscht den Brüdern die Füße. – Das ist ihm nicht genug, er backt heimlich das Brot. Seine Arbeit aber findet nicht immer eine gerechte Beurteilung, man nennt ihn geizig, überkritisch, ja man wirft ihm persönliche Habsucht offen in das Gesicht; Johannes bleibt auf die Schmähung so ruhig und still wie ein Felsen.[1]) Lüge und Falschheit haßt er aus ganzer Seele; so still und wortkarg er war, hier konnte seine Stimme heftig wie ein Donner grollen[2]); noch mehr verabscheut er die Schmeichelei „an welcher Krankheit die meisten von uns leiden". Mußte er einmal mit den Großen der Welt für das Kloster verhandeln, so war er vorsichtig mit dem Worte und überschritt nie die Grenze der Wahrheit. Im Fasten und Wachen steht der Heilige unerreicht. Ihm war der Tag gegeben zur Arbeit und die Nacht zum Gebet. Die ganze Unruhe, vielleicht kann man sagen die „Reizsamkeit", spiegelt sich wider in der Art, wie er die Nächte vollbringt[3]): Zwischen Nocturn und Matutin, wenn alle andern schlafen, summt er gleich der Biene seine Psalmen; jetzt geht er unter Kniebeugen von Altar zu Altar; dann sitzt der Heilige eine kleine Weile, um sich wieder zu erheben. Er geht, bleibt stehen eine Zeit, dann begibt er sich in das Freie, um von den Sternen zu lesen, was es an der Zeit; dann sieht er nach den Lichtern, geht in den Schulraum oder flicht Netze. Ist Johannes im Schlafsaal, dann sieht er auch hier nach den Lichtern, er putzt sie, auch wenn es völlig überflüssig ist. Dann eilt er wieder heimlich zur Kirche, wirft sich vor dem Altar nieder und verzehrt sich in Tränen und Schluchzen. Er kämpft gegen die Anwandlung des Schlafes; wenn er bei der Lektüre davon überfallen wird, dann springt er auf und geht psalmenbetend auf und ab.[4]) Johannes liest, wann er nur die Zeit hat, eifrig; die Moralien Gregors, Augustin, Ambrosius lernt er fast auswendig. Schon hat er sich mit vieler Mühe etwas in die Trinitätslehre Augustins eingelesen, da verbietet Einold die weitere Lektüre, und widerspruchslos greift Johannes zu den erbaulichen Leben der Heiligen.[5]) Trotz des strengen Fastens und der Nachtwachen – Johannes versagt sich zudem alle Annehmlichkeit: Bad, Arznei in der Krankheit; er trägt die schlech-

c. LXXIV ff. p. 358 „... ut nil tam esset abiectissimum, quo non se ultraneus inclinaret. Unde et ipsas latrinas fratrum eum frequenter purgasse ..."

1) Vita Joh. Gorz.: „... ipse ut rupes immota manebat." 2) Ebd., c. LXXIX p. 359. 3) Ebd., c. LXXX p. 359. 4) Ebd., c. LXXXII p. 360. 5) Ebd., c. LXXXIII f. p. 360 f.

teste Kleidung und verschmäht selbst den Glanz der Stiefel[1]) – besorgt der Heilige die Verwaltung des Klosters ausgezeichnet. Der praktische Blick des unermüdlichen Mannes nützt jedes Hilfsmittel geschickt aus; die alten Salinen werden ausgebessert, neue gekauft; die Fischzucht, der Weinbau, die Viehwirtschaft wird rationell betrieben.[2]) Das Kloster selbst wird mit einer Mauer umgeben, für den Schmuck der Kirche wird gesorgt, für Glocken und andere Geräte.[3]) Noch einmal unterbricht der Verfasser den Gang der Erzählung und kommt wieder auf die Hauptsache zurück: die Askese. Johannes hatte sich nämlich ein eigenes Fastengesetz gemacht, das er wohl eine Zeitlang durchsetzen konnte; dann aber rächte sich die Überspannung: er bricht eines Tages bei der Arbeit zusammen.[4]) In der Folgezeit beobachtet er nur mehr eine doppelte Fastenzeit: vor Weihnachten und vor Ostern, die aber auch streng eingehalten wurde, so daß jede Störung durch Festtage oder Reise nachgeholt wurde. Sein Magen war allmählich so geartet, daß er nur mehr Pflanzenkost vertragen konnte. Bis zu seinem Lebensende beharrte der Heilige bei dieser asketischen Strenge.[5])

Das Kloster vergrößert sich inzwischen immer mehr; aber des Bischofs Adalbero Eifer für diese Sache ist erkaltet; ja er beeinträchtigt offenbar die Rechte von Gorze, so daß die Brüder nach Trier übersiedeln wollen.[6]) Das erste Zusammentreffen nach längerer Zeit zwischen Johannes und Adalbero ist denn auch eine stillschweigende Kriegserklärung; die beiden wissen genau wie es steht, vermeiden aber vorsichtig, den wunden Punkt selbst zu berühren; Adalbero verbirgt seine Aufregung, indem er die Augenlider senkt; Johannes entfernt sich, nachdem seine Vorstellungen keinen Erfolg hatten. Der Bischof wird erst durch eine Traumerscheinung zur Nachgiebigkeit gebracht. Bei anderen Gelegenheiten aber führt Johannes allein die Sache des Klosters zum Siege[7]); jede Gelegenheit benützt er den Besitzstand zu vermehren[8]); er begeht kein Unrecht[9]), duldet aber auch keines; Unerschrockenheit

1) Ebd., c. LXXIX p. 359. Es ist natürlich, daß diese Askese noch wertvoller ist, insofern der Heilige den Bedürfnissen der andern um so liebevoller entgegenkommt, während er sich selbst alles Angenehme versagt. 2) Ebd., c. LXXXV ff. p. 361/62. 3) Ebd., c. XC p. 362. 4) Ebd., XCII p. 363. 5) Ebd., c. XCIV f. p. 363 f. 6) Ebd., c. LIV p. 352 und c. XCV ff. p. 364/65. 7) Ebd., c. IC–CII p. 365: Übernahme des Dorfes Warengéville. 8) Ebd., c. CX p. 368/69: Bei dem Todesfall des Grafen Hamedeus. 9) Ebd., c. LXXXVII p. 361.

und ein starker Wille[1]) sind seine Genossen und der unbedingte Gehorsam bei Aufträgen, die der Abt ihm zuerteilt.[2])

So war Johannes dem Kloster eine unersetzliche Kraft, und es ist erklärlich, wenn Abt Einold den Freund nur ungern fortläßt. Johannes hat sich nämlich freiwillig erboten, im Auftrage Otto I. die Gesandtschaft zum Kalifen Abderrahman von Spanien zu übernehmen; hoffte er doch das Martyrium dabei zu erringen.[3]) Johannes bewährt in dieser Sache alle die Eigenschaften, die sein Biograph schon früher hervorgehoben: der Heilige ist offen und ehrlich, unerschrocken und von einem eisernen Willen, der selbst den Kalifen zur Bewunderung bringt. Die einzelnen Episoden sind dabei so lebendig und individuell geschildert[4]), daß man den Verlust des Folgenden — die Erzählung bricht mitten in der Unterredung des Kalifen mit Johannes ab — nur aufs äußerste bedauern kann. So viel aber darf auch aus dem unvollendeten Werke für die vorliegende Arbeit geschlossen werden: Die Schilderung der Persönlichkeit des Heiligen ist eine durchaus individuelle, die sich oft in scharfen und absichtlichen Gegensatz zu den Forderungen des Schemas stellt. Die drei hervorstechendsten Züge des Johannes begegnen uns schon im Prolog: Seine asketische Natur[5]), die Verschlossenheit seines Charakters[6]), endlich seine eiserne Willensstärke.[7]) Der Werdegang des Johannes, wie er an eine Türe um die andere klopft, ob er nicht die Wahrheit fände; wie ihm keiner geben kann, was eben seinem Wesen entspräche, obgleich sie alle dasselbe Ziel vor Augen haben, würde wohl auch modernen Ansprüchen genügen müssen. Ein reich

1) Ebd. c. CIV–CIX p. 357–368. Der Streit des Klosters mit Graf Boso. 2) Ebd., c. CV p. 367: „Ille (Joh.), cui oboedientia cuncta difficilia vel impossibilia facilia et possibilia reddiderat..." 3) Ebd., c. CXV–CXXXVI p. 369–377. Da Giesebrecht, Gesch. d. d. Kaiserz. I p. 506, einen Auszug über diese Kapitel bringt, kann hier auf eine Darstellung des Verlaufes der Gesandtschaft verzichtet werden. 4) Z. B. die Szene, wie Johannes das große unheilkündende Schreiben des Kalifen erst nach der Messe öffnet und dann beim Diktat der Antwort so in Aufwallung gerät über die ihm zugefügte Behandlung, daß sein „elegantissimus atque assuetissimus" Schreiber gar nicht mehr folgen kann (ebd., c. CXXIV–CXXVI p. 373); oder wie Johannes sich weigert in anderer Kleidung als der Kutte vor dem Kalifen zu erscheinen (ebd., c. CXXXI p. 375). 5) „... sane ut sibi semper moris parcissimae." 6) „... si tamen quisquam ille intimus ei existeret, qui aliqua ex eo extorquere se posse confideret..." 7) „... illam examinationem (Todeskampf) viri iusti, quam quidem ipse, ut inter cuncta semper inflexibilis, sapienter et aequo animo tolerabat..."

entwickeltes Innenleben, das selbst dem Vertrautesten soviel wie verborgen bleibt[1]), wird unter den Zwang einer fast übermenschlichen Abtötung gestellt; es müßte verborgen geblieben sein, würde nicht in den durchwachten Nächten das ganze seelische Leben in seiner zweifelnden Unruhe mit einmal uns vor Augen treten. Hier sind keine Visionen, die einen Ausweg zeigen oder trösten; selbst muß Johannes sich durch die Leidenschaften und Widersprüche des Lebens kämpfen. Die Waffen, die der Heilige benutzt, sind ihrer drei: „Mundi contemptum, facultatum renuntiationem, abiectionem sui."[2]) So wird das Leben des Johannes zugleich aufs innigste verbunden mit der Idee der Askese, die im zehnten Jahrhundert zu neuem Dasein kommt und in dem Martyriumsgedanken die extremste Fortbildung erreicht. Diese Idee findet ihren feurigsten Apostel in Bruno von Querfurt, der selbst im Jahre 1008 von den Heiden getötet wird. In der Biographie des hl. Adalbert sendet er die Verherrlichung des Martyriums über die christliche Welt.

Die Biographie des hl. Adalbert von Prag
verfaßt von Bruno von Querfurt.

Das Werk Brunos ist schon durch die Todesart Adalberts ein Heiligen-Leben[3]); der Märtyrer wurde wahrscheinlich bereits 999 in Rom heilig gesprochen; seine Verehrung begann sofort nach seinem Hinscheiden. Was die Arbeit Brunos als Heiligen-Biographie charakterisiert, ist neben der persönlichen Bekanntschaft des Verfassers mit Adalbert die Ausschließung der Wunderkraft. In der ersten Redaktion führt der Autor die von Canaparius erwähnten Wunder mit der Bemerkung ein: „Zeichen und Wunder zeigen den Heiligen, aber machen ihn nicht."[4]) In der zweiten Redaktion übergeht Bruno die Wunder überhaupt; darin liegt der Grund für die Auswahl des zweiten Werkes in bezug auf die vorliegende Arbeit.

„Entsprossen ist die purpurne Blume den böhmischen Gefilden," beginnt Bruno sein Werk über Adalbert. Sein Vater[5]) ist reich und

1) Vita Joh. Gorz., c. IL p. 351: „... cum ita vitam egerit, ut solitarius inter multitudines vixerit." 2) Ebd., c. XX p. 342. 3) Vita Adalberti, MG. SS. IV p. 596–612. Vgl. dazu Wattenbach, GQ., B. I p. 387 ff., wo die einschlägige Literatur vermerkt ist, darunter bes. Voigt, Der hl. Adalbert. 4) Vita Adalberti, Bielowski, Mon., Poloniae hist., c. XVII p. 203. 5) Vita Adalberti auctore Brunone c. I p. 596; dagegen Vita Adalberti auctore Canapario c. I p. 581: Sein Vater ist bei allem Reichtum ein treuer Beobachter des göttlichen Gesetzes und wandelt eifrig nach den Vorschriften der Priester.

freigebig, aber als Mensch ein mittelmäßiger Charakter; er verachtet die eheliche Treue. Die Mutter zeichnet ebenso edle Herkunft wie Reinheit der Sitten aus. Der kleine Adalbert erkrankt bald nach seiner Geburt schwer, wird aber der Maria geweiht und gesundet.[1]) Der erste Unterricht wird dem Knaben von einem Priester erteilt; doch muß anfangs der Vater mit dem Stocke nachhelfen.[2]) Dann kommt Adalbert zur weiteren Ausbildung nach Magdeburg, wo er den Unterricht des berühmten Octrik genießt. Der Knabe ist aufgeweckt und lernt gut; aber wenn der Lehrer den Rücken dreht, dann verbringt der kleine Heilige wohl einmal den ganzen Tag unter Spielen.[3]) Soll der Junge dann in der Schule lesen, dann geht es nicht; der Lehrer greift zum Stock; kaum sind die ersten Schläge gefallen, da schreit der Knabe auf lateinisch, dann auf deutsch, zuletzt in der Muttersprache: „Laßt mich los! Ich werde lesen!“ Und wirklich geht es auf das Beste. Mit ausgezeichneten Kenntnissen ausgerüstet kehrt er in sein Elternhaus zurück.[4]) Sein Sinn ist noch ganz auf die Welt und ihre Freuden gerichtet. Da stirbt der Bischof von Prag eines schrecklichen Todes; erschüttert geht Adalbert in sich.[5]) Sein Leben wird fromm und rein, so daß im Jahre 983 das Volk ihn zum Bischof von Prag wählt; es erfolgt die Investitur durch Otto II. Nach Prag zurückgekehrt, zeichnet sich der Heilige aus durch die Werke der Barmherzigkeit. Durch langes hartes Fasten und Wachen wird er Herr über sein Fleisch.[6]) Gut war sein Leben, gut seine Lehre, die er selbst in seinem Wandel befolgte. Aber das Volk hatte einen harten Nacken und die Menschen waren Knechte ihrer Leidenschaften; umsonst war da die Arbeit Adalberts und er verläßt sein Bistum, um nach Jerusalem zu pilgern.[7]) Von Rom aus zieht Adalbert nach Monte Casino, wo man ihn von der Wallfahrt abbringt. Doch verläßt er bald wieder das Kloster und kehrt auf den Rat des hl. Nilus nach Rom zurück, wo er im Kloster St. Bonifaz ein Leben voll Demut und Selbstentsagung führt.[8]) Niemals gibt er sündigen Gedanken Macht in sich; was immer an seine Seele sich drängt, das macht er sogleich den Älteren kund. Sein Mund kennt keinen Widerspruch und keine harte Rede; er ist stets gerne bereit, jede Arbeit zu tun. Da ruft man den Heiligen zurück nach Prag; traurig ge-

1) Vita Adalberti, ebd., c. II p. 596. 2) Ebd., c. III p. 596. 3) Ebd., c. V p. 597. 4) Ebd., c. VI p. 597. 5) Ebd., c. VII p. 597. 6) Ebd., c. XI p. 599. 7) Ebd., c. XII p. 600. 8) Ebd., c. XIV p. 602.

horcht er dem Befehfe des Papstes.[1]) Anfangs geht wohl alles gut in seiner Diözese; bald aber fallen die Böhmen in ihre alten Laster zurück. Als einmal eine Ehebrecherin bei ihm Zuflucht sucht und von ihm in der Kirche verborgen wird[2]), da stürmen die Verfolger zum Palaste. Adalbert hört ihre Drohungen voll Freude und erwartet zwischen Hoffen und Bangen, ob Gott ihm jetzt das immer ersehnte Martyrium wohl schenke.[3]) Aber die Rotte bricht in die Kirche ein und mordet das Weib. So häufen die Böhmen Frevel auf Frevel; zuletzt verläßt Adalbert das Bistum wieder und zieht nach Rom.[4]) Hier im Kreise von Gesinnungsgenossen kann er nach seinem Wesen leben: „raptus in altum, contemplatur dulcius Deum". Aber wieder ruft man ihn zurück; Willigis von Mainz dringt mit allem Nachdruck darauf. Traurig zieht der Heilige von Rom weg; aber in seinem Herzen hat er die lebendige Hoffnung auf das Martyrium, wonach sein Herz in tiefem Sehnen brannte. Wie eine Ermutigung klingt es, wenn Bruno dem Heiligen zuruft: „Mann Gottes, fürchte dich nicht! Du hast ein Ziel, gehe sicher! Der Stern des Meeres wird deinem Wege vorangehen und Petrus, der treueste Führer, sich zu dir gesellen!"[5]) Adalbert zieht mit dem Kaiser über die Alpen, betet in Toul bei St. Martin, in Paris bei St. Dionys und in Fleury am Grabe des hl. Benedikt.[6]) In Mainz weilt Adalbert Tag und Nacht bei dem Kaiser; in Selbsterniedrigung wäscht er heimlich die Stiefel der Hofleute. Hier auch ist es, wo er im Traume das ersehnte Lebensende vorauszusehen glaubt.[7]) Am Hofe Boleslavs, wohin der Heilige sich gewendet hat, erfährt er, daß die Böhmen sich weigern, ihn wieder aufzunehmen; voll Freude dankt er Gott, daß er diese Bande gelöst habe.[8]) Nun ist der Weg offen zu dem „schönen Martyrium". Mit Hilfe Boleslavs beginnt Adalbert sein Missionswerk von Gnesen aus[9]), eilt dann in das Gebiet von Danzig „in glühender Hoffnung für Christus zu sterben". Die Begleiter, die ihm Boleslav mitgegeben, verlassen auf einer kleinen Insel den Heiligen und seine beiden Gefährten.[10])

1) Vita Adalberti, c. XV p. 602/03. 2) Ebd., c. XVI p. 603. Canap. malt die Szene mit einem alten Motiv weiter aus: Der Heilige ist bereit, die Schuld des Ehebruches auf sich selbst zu nehmen; nur mit Mühe kann Willico ihm diese Absicht ausreden (MG. SS. IV, c. XIX p. 589). 3) Ebd., c. XVI p. 603. 4) Ebd., c. XVII p. 603. 5) Ebd., c. XVIII p. 604–605. 6) Ebd., c. XIX d. 605. 7) Ebd., c. XX p. 605. 8) Ebd., c. XXII p. 607. 9) Ebd., c. XXIV p. 608. 10) Genau lautet die Stelle: „... locum, qui circumlabente unda fluminis imitatur insulae vultum."

Bald versammeln sich die Eingebornen um die Missionare; Adalbert wird durch einen Ruderschlag zu Boden geworfen und dankt Gott für diese Gnade; zuletzt werden sie vertrieben. Dasselbe Schicksal wird den dreien am nächsten Ort, wohin sie gekommen, zuteil.[1]) Tiefe Mutlosigkeit überfällt da den Heiligen: sein Unternehmen ist ohne jeden Erfolg und auch das Martyrium wird ihm nicht gegönnt. Adalbert faßt den Entschluß, unter weltlicher Tracht in das Land der Liutizen zu gehen, um dieses Volk dem Sohne des Kaisers[2]) zu gewinnen oder dem langen Sehnen ein Ende zu setzen. Wieder ist es eine Ermutigung, die Bruno dem Heiligen zuruft: „Verehrungswürdiges Haupt, was ermüdest du dich mit schweren Gedanken! Nahe ist, was du suchst! . . . Bald wird dir Gott geben, was du so lange Zeit gesucht hast, mit treuer Leber, mit demütiger Liebe, mit rechtem Wort (ore), mit reinem Herzen und mit ganzer Seele! ... Wie wird der Himmel lachen, wenn er den Slawen bekränzt eintreten sieht!“ In Rom haben inzwischen Träume den baldigen Tod des Heiligen ahnen lassen.[3]) Dieser aber zieht mit den beiden Gefährten im Heidenlande am Ufer des Meeres dahin; erschreckt fährt er zusammen, als am Meere draußen die Wogen aufbrausen.[4]) Lächelnd verspottet der eine Begleiter Gaudentius die Angst: Was soll werden, wenn die Feinde dann kommen? – „Dann wird Gott zu Hilfe kommen.“ – So vergeht die Nacht in banger Erwartung; der Morgen bricht an; die drei ziehen weiter; bald aber überfällt sie tiefe Ermattung; sie legen das Haupt auf die Erde und schlafen. In Banden gelegt, erwachen sie. Und siehe, Adalbert wird von der Bitterkeit des Todes überfallen.[5]) Doch auch Christus hat Blut geschwitzt am Vorabend seines Sterbens und sprach zu seinen Jüngern, er sei betrübt bis zum Tode. Wieder spricht Bruno dem Heiligen Mut zu. Wer für Gott das Blut vergießt, dem ist der Weg zum Himmel offen, der Satan hat keine Gewalt über die Seele.[6]) Welches Glück, welcher Ruhm, so zu sterben, ohne den Makel einer Sünde. Welche Freude, die Augen zu schließen auf dieser Welt, um sie im nächsten Augenblick zu öffnen und Gott zu sehen! – Die tiefe flammende Begeisterung Brunos bricht durch: „Zeige uns, daß nichts unter dem Himmel schöner, süßer ist, als für den süßesten Jesus zu geben das süße Leben!“[7]) Auf einer Anhöhe wird Adalbert, der

1) Vita Adalberti, ebd., c. XXV p. 608. 2) Ebd., c. XXVI p. 609. „Imperatoris filio“ ist ein seltener Ausdruck für Christus. 3) Ebd., c. XXVII p. 609. 4) Ebd., c. XXVIII p. 609. 5) Canaparius: Der Heilige ermahnt und ermutigt seine Gefährten. c. XXX p. 595. 6) Ebd., c. XXX p. 610. 7) Ebd., c. XXXI p. 611.

seit der Gefangennahme kein Wort gesprochen haben soll, von sieben Lanzenstichen durchbohrt und haucht wie Christus an einem Freitag die Seele aus.[1]) Der Körper kehrt zur Erde zurück, die Seele tritt ein in das ewige Leben und bewundert das Lächeln Gottes und die Freude des singenden Himmels. „Über die Engel steige ruhmvoll empor, du Märtyrer, zum König der Märtyrer, zum lebendigen Erlöser, zu ihm selbst, vor dessen Antlitz Erde und Himmel fliehen, sprich mit ihm von Antlitz zu Antlitz, wie der Mensch zu seinem Freund!“[2])

Soll man diese Heiligen-Biographie beurteilen, so wird vor allem das Hervortreten des „subjektivistischen“ Momentes auffallen. Die Apostrophen an den Heiligen von seiten des Hagiographen tragen ein durchaus persönliches, individuelles Gepräge, das von den rein erbaulichen Gemeinplätzen weit verschieden ist. Hier sind sie einer tiefen augenblicklichen Gemütsbewegung entsprungen; der Leser hat wohl dabei das Gefühl, Bruno selbst wünsche sich an die Stelle des hl. Adalbert, um so handeln zu können, wie er empfindet. Dieses völlige Aufgehen in der Idee des Martyriums bedingt in dieser Biographie eine Vernachlässigung der Schilderung der Person; diese ist im Gegensatz zu Bruno von Köln und Johannes von Gorze teilweise nur mehr Mittel zum Zweck. Immerhin aber ist doch die Gestalt des Heiligen mit vielen individuellen Zügen ausgestattet, die um so höheren Wert haben, als sie im offenen Widerspruch zum schematischen Werke des Canaparius niedergeschrieben sind.

Ein doppeltes Ergebnis scheint aus den hier behandelten Beispielen gewonnen zu sein: Die Darstellung zeitgenössischer Heiligen geht nicht von einem „Ideal-Typus“ aus, der lediglich durch schmückende Beiwörter näher charakterisiert ist, sondern sie legt die Einzelerscheinung des Individuums selbst zugrunde, was der Annahme einer allgemeinen Typik des Seins wie des Empfindens dieser Zeit widerspricht. Gewiß, es gibt ein letztes Ideal für den Heiligen, das ist Christus. Ihm aber wurde nicht erst auf dem Pergament des Hagiographen die Gestalt des Heiligen angeglichen, sondern das Leben des einzelnen historischen Heiligen war eine mit aller Kraft des Wesens erstrebte Nachfolge Christi. Andrerseits: So wenig das zeitgenössische Heiligen-Leben als das Produkt einer farblosen Typik und eines starren Schemas betrachtet werden darf, so wenig ist es den Strömungen der Zeit entrückt. Die drei Bio-

1) Vita Adalberti, c. XXXII p. 612. 2) Ebd., c. XXXIII p. 613.

graphien haben vielmehr gezeigt, daß in dem Streben und Fühlen, in dem Tun und Leiden des Heiligen das Tun und Leiden, das Streben und Fühlen der Zeit selbst zum Durchbruch kommt, daß die Heiligen gleichsam die großen Ideen des Jahrhunderts verkörpern. — Nahe liegt nun der Schluß, es möchten sich die Heiligen-Leben in ihrer Gesamtheit nach dieser Seite hin ebenso zueinander verhalten wie rücksichtlich der Erfassung und Schilderung der Persönlichkeit, mit anderen Worten: Was Heiligen-Biographie und zeitgenössische Heiligen-Vita auf Grund tatsächlichen Geschehens und wirklicher Verhältnisse wiedergeben, das wird willkürlich, dem Verlangen der jeweiligen Zeit entsprechend in die nichtzeitgenössische Heiligen-Vita und Legende hineingetragen.

Das zu untersuchen soll die Aufgabe des folgenden Kapitels sein.

Für Kapitel III—X sowie Register und Verzeichnis der benutzten Heiligen-Leben vgl.: Das Heiligen-Leben im X. Jahrhundert, Leipzig, Teubner.

Lebenslauf.

Ich, Ludwig Zoepf, bin geboren am 6. August 1880 in Tegernsee als Sohn des dortigen Hauptlehrers Jos. Zoepf. Nach Besuch der Volksschule in meiner Heimat trat ich in das Münchner Ludwigs-Gymnasium ein, wo ich am 13. Juli 1901 das Reifezeugnis erlangte. Im Oktober gleichen Jahres bezog ich die Münchener Universität, auf der ich hauptsächlich historische und germanistische Vorlesungen hörte. Krankheit zwang mich im vierten Jahre meine Studien zu unterbrechen, die ich Ostern 1906 in Tübingen wieder aufnahm. Hier studierte ich Geschichte, Kunstgeschichte und Philosophie und unterzog mich am 15. Mai 1907 nach Vorlegung dieser Dissertation dem Examen rigorosum. Ich danke an dieser Stelle allen meinen Lehrern, unter denen ich namentlich anführe: Adickes, Goetz, v. Lange, Meier; Grauert, v. Heigel, Munker, Paul, v. Riezler und Simonsfeld. Insbesondere danke ich Herrn Prof. Dr. W. Goetz, auf dessen Anregung hin diese Arbeit wurde.